# Der intellektualis... in der griechischen ethik

2.80
35¢

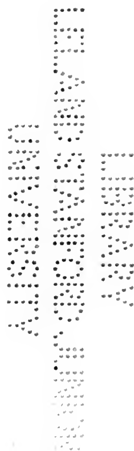




# DER INTELLEKTUALISMUS IN DER GRIECHISCHEN ETHIK

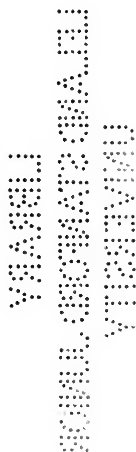
VON

MAX WUNDT
PRIVATDOZENT DER PHILOSOPHIE
AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG





LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN
1907



# Vorwort.

Die folgende Abhandlung ist eine Vorarbeit zu einem größeren Werke über die griechische Ethik, mit dem der Verfasser beschäftigt ist. Dies Werk wird es sich zur Aufgabe setzen, vor allem den Beziehungen der wissenschaftlichen Ethik zu dem allgemeinen ethischen Denken der Griechen nachzugehen. Dabei wird insbesondere auch die vorsokratische Zeit ausführlich zu behandeln sein, in der die wichtigsten ethischen Gedankenrichtungen, die in den späteren Systemen eine Rolle spielen sollten, bereits ausgebildet oder doch vorbereitet sind. Dem entspricht die Behandlung des Intellektualismus in der vorliegenden Arbeit. Die Anfänge des Intellektualismus sind in dem ersten Kapitel ausführlich dargelegt; im zweiten Kapitel durfte dagegen die Weiterentwicklung in der wissenschaftlichen Ethik kürzer ausgeführt werden. Denn hier sollte nicht eine vollständige Darstellung des Intellektualismus der ethischen Systeme gegeben, sondern nur gezeigt werden, wie die verschiedenen, bis zu ihren Quellen zurückverfolgten intellektualistischen Strömungen auch die Systeme beherrscht und durch das stärkere Hervortreten bald mehr der einen, bald mehr der anderen Richtung ihren Charakter wechselnd bestimmt haben.

Straßburg, im März 1907.

**Max Wundt.**

# Inhalt.

## Erstes Kapitel.

### Die Entstehung des ethischen Intellektualismus.

Daß die Tugend ein Wissen sei, diesen Satz hat der Schöpfer der wissenschaftlichen Ethik bei den Griechen, Sokrates, all seinen Betrachtungen zugrunde gelegt. Wohl ist ihm schon in der griechischen Philosophie selbst widersprochen worden, und besonders Aristoteles polemisiert mehrfach gegen diesen extremen Intellektualismus. Aber trotz solcher gelegentlichen Einschränkungen ist und bleibt die gesamte griechische Ethik intellektualistisch. Ist doch jener Satz nur ein prägnanter Ausdruck für die intellektualistische Grundanschauung, die das ethische Denken der Griechen weit über die Grenzen dieses einzelnen Satzes hinaus beherrscht. Nach Plato soll das Vernünftige in der Seele des Menschen regieren, und die Weisheit ist ihm die höchste Tugend. Und auch Aristoteles will trotz seiner Polemik gegen Sokrates den Intellektualismus selbst ineswegs völlig aufgeben. Die rechte Vernunft soll dem Handeln in Ziel zeigen, und höher als alle praktischen stehen ihm die dianoëtischen Tugenden, die der Vernunft. Nach Epikur soll die Einsicht durch richtige Auswahl der verschiedenen Freuden und Schmerzen das höchste Gut erreichen lehren, er nennt wohl gelegentlich die Einsicht selbst dies höchste Gut. Und nicht weniger ist dem Stoiker das Wissen zur Tugend unentbehrlich, wo nicht gar die Tugend selbst. Vor allem aber tritt in diesen späteren Systemen die Spekulation fast zurück neben der Schilderung eines Idealbildes des Tugendhaften. Und dies Ideal ist überall der Weise, nur in ihm scheint den Philosophen jeder Richtung die höchste Tugend sich zu verkörpern.

Alle griechischen Ethiker sehen in Sokrates ihren Führer. Und doch wäre es nicht richtig, ihn gewissermaßen für den Erfinder dieses ethischen Intellektualismus zu halten. Traten doch auch die Sophisten mit dem Anspruch auf, die Tugend lehren zu können, auch ihnen

also war sie ein Wissen. Von Demokrit haben sich mehrere ganz intellektualistisch gedachte Fragmente erhalten (z. B. frg. 28 Natorp.), und dem Heraklit ist die weiseste und die beste Seele identisch (frg. 118 Diels). Ja schon in den homerischen Gedichten rühmt sich Telemach, daß er jetzt verständig sei und ein jedes wisse, Gutes wie Böses (Od. 18, 228). Ähnliche Wendungen sind auch sonst im Homer und bei den Tragikern nicht selten [1]).

So wurzelt die intellektualistische Anschauung, der Sokrates in seinem Satze nur einen besonders scharfen Ausdruck verliehen hat, tief im Wesen des sittlichen Empfindens der Griechen. Für unser Denken ist das fremdartig und die Einwände dagegen liegen nahe. Daß auch der, welcher das Gute kennt, seinem bösen Triebe folgt und das Gute nicht tut, daß auch der Einfältige in sicherem Instinkte das Rechte ergreifen kann, erscheint uns heute fast selbstverständlich. Solche und ähnliche Bedenken sind wohl auch hin und wieder von den Griechen gegen Sokrates erhoben worden, aber sie richten sich doch immer nur gegen die extreme Art seiner Formulierung des ethischen Prinzips, den Intellektualismus selber haben sie niemals aus der griechischen Ethik zu bannen vermocht. Diese uns so auffällige Befangenheit des griechischen Denkens dürfen wir am ehesten zu begreifen hoffen, wenn wir der Entstehung des ethischen Intellektualismus nachgehen. Mit seinem Werden wird uns auch sein Wesen deutlicher erkennbar werden. Es wird sich uns dabei ergeben, daß er aus drei, völlig verschiedenartigen Gedankenrichtungen entstanden ist, die freilich von Anfang an mannigfache Beziehungen und Wechselwirkungen zeigen. In den ethischen Systemen haben sie sich aufs engste verbunden, wobei bald mehr die eine, bald mehr die andere in den Vordergrund tritt. Somit ist es unsere nächste Aufgabe, jene drei Quellen aufzuweisen und zu charakterisieren, um dann in der Betrachtung der ethischen Systeme zu zeigen, wie sich der so gebildete Intellektualismus weiter entwickelt hat.

## 1. Der homerische Intellektualismus.

Wenn die Tugend ein Wissen ist, so muß sie auch lehrbar sein. Für Sokrates wie für die Sophisten war das die Voraussetzung ihres

[1]) Vgl. M. Wohlrab, Erklärung von Sophokles' König Ödipus, 1904, S. 72.

gesamten Wirkens: sie wollten Tugend lehren. Wenden wir uns nun zu den ältesten literarischen Zeugen griechischen Geisteslebens, den homerischen Gedichten, so findet sich, wie wir eben sahen, auch in ihnen schon der Gedanke, das das Gute »gewußt« werde. Aber von der Anschauung, daß die Tugend eigentlich lehrbar sei, ist man fürs erste noch weit entfernt. Die Kardinaltugend des Kriegers in der Ilias ist natürlich die Tapferkeit, das Wort *ἀρετή* fließt mit dem Begriff der kriegerischen Tüchtigkeit anfangs fast ganz zusammen [1]). Auch diese wurde später gelegentlich für lehrbar und für ein Wissen erklärt [2]), den Sängern der Ilias aber ist ein solcher Gedanke zunächst noch völlig unbekannt. Wohl ist es eine Hauptaufgabe des Vorkämpfers in der Schlacht, seinen Leuten immer wieder Mut einzusprechen; durchmustern wir aber diese Ermahnungen zur Tapferkeit, so finden wir sie nichts weniger als intellektualistisch [3]). Fast stets wenden sie sich an das Gefühl der Kämpfenden. Besonders beim Ehrgefühl werden sie gepackt. »Seid Männer und kämpft mit mutigem Herzen, schämt euch vor euren Genossen«, so werden wohl die im Kampf Nachlassenden ermuntert. Ehre bei den Lebenden, Nachruhm bei den künftigen Geschlechtern wird dem Sieger verheißen. Patriotische Töne erklingen seltener [4]). So sind es immer Gefühlsmomente, die da angeschlagen werden; die Führer denken nicht daran, ihren Leuten auseinander zu setzen, welche Feinde zu fürchten und welche es nicht sind, wie es nach den späteren Definitionen der Tapferkeit wohl geschehen müßte. Höchstens heißt es einmal, die Lage sei so verzweifelt, daß nichts anderes übrig bleibe, als ausharren und kämpfen [5]). Wenn nun aber doch, freilich mehr in der (jüngeren) Odyssee, von einem Wissen des Guten die Rede ist, so müssen sich trotzdem schon innerhalb des Homer die Anfänge des ethischen Intellektualismus nachweisen lassen.

Die Klugheit (*πινυτή*) ist neben der kriegerischen Tüchtigkeit die zweite der von Homer gepriesenen Tugenden [6]). Sie umfaßt die

[1]) E. Buchholz, Die homerischen Realien III 2, 1885, S. 122 ff.

[2]) z. B. bei Plato, Laches p. 192 D, 194 E. Xenophon, memor. III 9, 2. IV 6, 11.

[3]) Charakteristische Beispiele etwa Il. 4, 242 ff. 5, 529 ff. 800 ff. 13, 95 ff. 15, 561 ff. u. v. a.

[4]) z. B. Il. 15, 496.

[5]) Il. 15, 582 ff.

[6]) Buchholz a. a. O., S. 137 ff.

Tüchtigkeit im Reden, doch auch die Schlauheit und Findigkeit, die kühle Besonnenheit. Uns interessiert an ihr zunächst der Gegensatz, in den sie an nicht wenigen Stellen der Gedichte zu jener ersten Tugend tritt. Häufig wird geradezu betont, daß dem Tapferen die Klugheit fehle [1]). Der Krieger in seinem ungestümen Kampfesmut ist unbesonnen, er stürzt sich blindlings seiner Kraft vertrauend ins Getümmel, ohne die Folgen jeder einzelnen Handlung recht zu bedenken. Da tritt ihm der kluge Berater zur Seite, der alle Umstände kühl erwägt und die ungezügelte Leidenschaft des Streiters in die richtigen Bahnen zu lenken sucht. Als die Troer bis an den Graben des Schiffslagers vorgedrungen sind, da schreckt Kronion die Griechen, und Hektor ermuntert in wilder Kampfbegierde die Seinen, über den Graben vorzudringen. Wohl scheuen die Rosse an dem Abgrunde, aber das hätte Hektor schwerlich aufgehalten. Da tritt (Il. 12, 60) der kluge Polydamas zu ihm und ruft ihm warnend zu, daß es sinnlos sei, die Rosse über den Graben zu treiben, denn er sei mit spitzen Pfählen versehen und dicht dahinter erhebe sich die Mauer der Achäer. Dort unten in der Enge könnten sie auf den Wagen nicht kämpfen und würden leicht von den Achäern überwältigt werden. Daher sollten sie die Wagen zurücklassen und zu Fuß vorzudringen suchen. Auch sonst erscheint Polydamas als der kluge Rater, der, freilich öfter vergeblich, dem allzu kühnen Wagemute des Hektor entgegentritt [2]). Als Menelaus die Forderung des Hektor, vor dem alle zurückschrecken, anzunehmen sich entschließt, da hält ihn Agamemnon zurück und sagt (Il. 7, 109 ff.): »Du bist von Sinnen, laß diese Torheit, und so sehr dich das auch betrüben mag, fange nicht aus Streitlust den Kampf an mit einem stärkeren Manne, dem Hektor, den auch andere scheuen.« Auch wenn blinder Schrecken und sinnlose Furcht die Krieger befällt, ist es der kühl Besonnene, der allein noch zu raten weiß. So mahnt der Seher Helenos, als die Troer in ihrer Verzagtheit fast den Kampf aufgegeben hätten, den Hektor und Äneas, die Scharen wieder zum Kampf zu ermuntern; Hektor solle dann in die Stadt zu seiner Mutter gehen und ihr raten, die Gunst der Athene für die Troer

---

[1]) z. B. Il. 13, 730 ff. 18, 105 f. u. ö.

[2]) Vgl. Buchholz a. a. O., S. 150 f.

zu gewinnen (Il. 6, 73 ff.). Und wie die Troer den Kampf bei den Schiffen nicht mehr zu bestehen vermögen und beinahe nach der Stadt zurückgeflohen wären, da rät Polydamas rechtzeitig dem Hektor, die zerstreuten Truppen zu sammeln und zurückzuführen (Il. 13, 723 ff). Ebenso bedürfen die Griechen, als sie in Not sind, vor allem klugen Rates (Il. 9, 74 ff. 10, 43). Überhaupt wird die Klugheit auch im Kriege immer mehr geschätzt. Agamemnon wünscht sich zehn Berater wie Nestor, dann würde er die Stadt wohl bald erobern (Il. 2, 371), und Diomedes wählt sich, als er auf Kundschaft gehen soll, den klugen Odysseus zum Begleiter, mit dem er selbst durch Flammen hindurchgehen wollte und doch heil zurückzukehren hoffe (Il. 10, 242 ff). Nestor, der Vielerfahrene, stellt (Il. 4, 293 ff.) seine Leute klüglich so auf, daß die Feigen in der Mitte stehen und kämpfen müssen. Und dabei mahnt er, daß keiner im blinden Vertrauen auf seine Geschicklichkeit und Kraft vorspringe, um mit den Troern zu kämpfen, noch einer zurückweiche, damit die Reihen nicht geschwächt werden. Wenn einer vom Wagen stürzt, gegen den sollen sie ihre Lanzen kehren: so habe man vormals Städte und Mauern zerstört.

So ist neben den leidenschaftlichen und darum unbesonnenen Krieger der Vielerfahrene, der kühl Erwägende getreten, der die Folgen jedes Handelns klug erwägt. Der von einem starken Affekt Beherrschte vermag, wie es die psychologische Erfahrung lehrt, nichts zu bedenken. Der Affekt füllt sein ganzes Bewußtsein aus, nur die Vorstellungen, die zu dem Affekt in unmittelbarer Beziehung stehen, kann er auffassen. Derjenige dagegen, welcher affektfrei denkt, vermag auch entferntere Vorstellungen miteinander zu verknüpfen und so bei seinem gegenwärtigen Tun schon der künftigen Folgen desselben zu gedenken, eine Vorstellungsverbindung, die der vom Affekt Beherrschte schwerer zu vollziehen vermag. So steht der Intellekt von Anfang an in einem natürlichen Gegensatz zu den Affekten und ihrem blinden Handeln, das ihm als töricht erscheinen muß.

Doch nicht nur im Kampfe, auch im gewöhnlichen Leben ist der homerische Held von gewaltigen Leidenschaften erfüllt, die ihn blindlings vorwärts treiben. Und auch hier ist es der kühl Erwägende und Besonnene, der ihn zur Vernunft zu bringen sucht. So steht im ersten Buche der Ilias Nestor zwischen Agamemnon und Achilles, die sich ganz von ihrem wilden Zorne hinreißen lassen (v. 247 ff.). Er weist

sie auf die Folgen ihrer Leidenschaft hin, über die sich die Troer wohl freuen würden; beide hätten sie Unrecht, denn Achilles habe das Mädchen rechtmäßig erhalten, und darum möge es ihm Agamemnon lassen; dieser aber sei der mächtigere König, und Achilles solle deshalb nicht mit ihm eifern. Ähnlich suchen im 9. Buche Odysseus und Phönix durch lange Reden den Zorn des Achilles zu brechen (225 ff. 496 ff.). Beide erinnern sie ihn an das Unheil, das den Griechen und ihm selbst aus seinem trotzigen und unerbittlichen Sinne erwachsen werde. Odysseus hält ihm vor, welch reiche Geschenke und hohe Ehren seiner warten, wenn er wieder am Kampfe teilnehmen will. Und Phönix warnt ihn vor der Ate des Zeus, wenn er die Töchter des Zeus, die *Λιταί*, abweise. Er solle es recht erwägen, daß ihm nicht ein Dämon den Sinn lenke, denn wenn er jetzt helfe, würden ihn die Achäer wie einen Gott ehren, später würde der Ruhm viel geringer für ihn sein. Das Verhältnis des Patroklus zu Achilles wird gelegentlich so aufgefaßt, das jener als der ruhigere seinem leidenschaftlichen Freunde ratend zur Seite stehen soll, damit er ihn zurechtweise; Achilles werde zu seinem Besten ihm folgen (Il. 11, 786 ff.). Auch gegen den allzu leidenschaftlichen Jammer wendet sich die Reflexion; es kommt ja doch nichts dabei heraus (z. B. Il. 24, 524. Od. 10, 202 u. ö.). Daß der übermütige Tor erst durch Schaden klug wird, weiß schon Homer (Il. 17, 32).

Immer wieder steht so der Kluge, der alles bedenkt, dem Leidenschaftlichen, der an nichts zu denken vermag, gegenüber. Daher wird an der Leidenschaft stets von neuem das Blinde, Törichte empfunden. Von dieser Seite sucht ihr der Kluge beizukommen. Er weist auf die Folgen der Handlungen hin, die der Leidenschaftliche selbst nicht beachtet, da der Affekt sein geistiges Sehfeld verengt. Daher wird aus dem Leidenschaftlichen durch eine nur leise Verschiebung des Begriffs der Tor; die Leidenschaft wird zur Torheit gestempelt. So sagt Achilles von Agamemnon, er tobe und sehe weder vorwärts noch rückwärts [1]) (Il. 1, 342). Polydamas nennt an der oben angeführten Stelle das leidenschaftliche Vordringen des Hektor töricht (Il. 12, 62). In der Odyssee werden vor allem die Freier, die nur ihrer Begierde folgen und nicht an die Zukunft denken, öfter als

[1]) Ein Ausdruck, der öfter für den Klugen gebraucht wird, z. B. Il. 3, 109 u. ö.

Toren bezeichnet (Od. 2, 281, 16, 278). Eidothea schilt den Menelaus töricht, da er sich in der Not fruchtlosem Jammer hingibt, statt an einen Ausweg zu denken (Od. 4, 371). Auch die Hirten werden töricht genannt und nur für den Tag Denkende, da sie heftig weinen und so das Herz der Penelope betrüben (Od. 21, 85). Selbst Priamus muß sich von Hekabe Torheit vorwerfen lassen, als er von leidenschaftlicher Sehnsucht nach seinem Sohne hinaus zu Achilles getrieben wird (Il. 24, 201). Sehr charakteristisch nennt Hera sogar den Ares sinnlos, weil er unter den Achäern rast und sie, alle Billigkeit mißachtend, ermordet (Il. 5, 761).

Noch nach einer andern Seite wird der Begriff des Leidenschaftlichen weitergebildet. Schon die Menschen Homers haben einer ganzen Reihe sozialer Pflichten zu genügen. Sie sind ihnen aus dem Zusammenleben natürlich erwachsen und wirken hemmend zurück auf die egoistischen Triebe. So wird von den Pflichten gegen den Staat, gegen die Genossen und Mitbürger, gegen die Familie, nicht zuletzt von den Pflichten gegen die Götter geredet. Wie sich der Leidenschaftliche, der nur seinen eigenen Begierden folgt und an nichts weiteres denkt, diesen Pflichten gegenüber verhalten wird, ist ohne weiteres klar. Sind sie doch ebenso viele Dämme und Schranken gegen den überflutenden Egoismus, der nur seiner Leidenschaft fröhnen, nicht die Rechte anderer achten will[1]). Der Leidenschaftliche wird also überall mit ihnen in Konflikt geraten und sich, wenn er sich nur von seinen Trieben leiten läßt, achtlos über sie hinwegsetzen. So wird er zum Ungerechten[2]). Die Freier der Penelope, die ihrer Lust nachgeben und dabei alle Rechte der Götter und Menschen mit Füßen treten, bieten das wichtigste Beispiel für diese Entwicklung des Begriffs. Ihr Übermut und ihre Gewalttätigkeit reicht zum Himmel empor (Od, 15, 329). Übermut und Trotz wird ihnen immer wieder vorgeworfen (z. B. 1, 227, 368); ὑπερηνορέοντες ist fast ihr stehendes Beiwort. Odysseus wollte lieber sterben, als immerfort ihre Greueltaten mit ansehen, wie sie Fremdlinge von der Schwelle stoßen, die Mägde mißbrauchen und Wein und Speisen verprassen (16, 106 ff.).

---

[1]) Diese Auffassung schon bei Demokrit frg. 140 Natorp.

[2]) ἄδικος erst bei Hesiod, Homer braucht dafür ἀθέμιστος oder δίκαιος mit Negation.

Und zu Eumäus sagt er: Möchten doch die Götter den Frevel rächen, den diese in ihrem Übermute verüben, da sie so Schändliches in einem fremden Hause begehen und alle Scham von sich getan haben (20, 169 ff.). Auch die Zyklopen achten in ihrem wilden Trotze kein Recht und Gesetz und heißen daher übermütig und frevelhaft (Od. 9, 106). Und Polyphem rühmt sich sogar, daß die Zyklopen nicht die Rache des Zeus fürchteten, da sie viel besser seien; nur wenn es ihn sein eigenes Herz hieße, würde er den Odysseus und seine Genossen verschonen (9, 273 ff.). Als die Gefährten des Odysseus die Rinder des Helios schlachten, da handeln sie sowohl übermütig (Od. 12, 379) wie frevelhaft (ebd. 300). Auch sie folgen nur ihrem Triebe und verstoßen damit gegen das Gebot der Götter.

Hat sich so der Begriff des Leidenschaftlichen nach zwei Richtungen vor allem weiter entwickelt, indem einerseits das Blinde, Törichte der Leidenschaft, anderseits ihr Widerstreit gegen die Pflichten des Menschen besonders empfunden wurde, so kann es nun nicht ausbleiben, daß auch diese äußeren Sphären des Bedeutungsumfangs zueinander in eine nähere Beziehung treten. Damit wird der Ungerechte zum Toren. Diese Assoziation hat sich zunächst nicht direkt gebildet, sondern über den Mittelbegriff des Leidenschaftlichen hinweg, der jene zwei Bedeutungen mit in sich schließt. Aber freilich werden auch diese bald immer enger miteinander verbunden. Das frevelhafte Tun erscheint bald als solches töricht, kann doch die Strafe dafür nicht ausbleiben. Jeden Frevel gegen die Götter werden diese rächen, und die Mißachtung der sozialen Pflichten wird früher oder später der Schuldige büßen müßen. So ist Pandaros ein Tor, weil er den eidlich geschlossenen Vertrag zu brechen wagt (Il. 4, 104). Sinnlos ist der, welcher seinen Gastgeber zum Wettkampf herausfordert und damit das heilige Gastrecht verletzt (Od. 8, 209). Besonders werden wieder die Freier als Unverständige und Toren geschildert. Sie sind sinnlos und weder verständig noch gerecht (Od. 2, 281 f.). Ihr übermütiges Treiben im Hause des Odysseus wird einfach als Unverstand bezeichnet (16, 278). Auch das freche Verhalten des Melantheus ist Unverstand (Od. 17, 233).

In einer natürlichen Bedeutungsentwicklung sind die Begriffe des Leidenschaftlichen, des Toren und des Frevlers in einen zusammengeflossen. An diesem Wandel nimmt nun auch der Begriff des Klugen

und Ruhigen teil, er wird zugleich immer mehr zum Gerechten. Diese Assoziation ist unserem Gefühl besonders auffällig, weil wir an so manche durch Schlauheit und List verübte Bosheit denken möchten. Freilich lesen wir auch im Homer heftige Worte gegen das Lügen (z. B. Il. 9, 312 ff.), aber im ganzen zeigt sich in den Gedichten eher eine gewisse Lust am Truge. Der Schlaue, der die andern zu betören und zu hintergehen weiß, imponiert den Menschen, wie es sehr drastisch die Stelle Od. 19, 395 f. ausdrückt, wo dem Autolykos nachgerühmt wird, daß er sich unter den Menschen auszeichnete durch Diebsinn und Meineide. Zumeist aber ist der Kluge und Besonnene auch der, welcher allen Pflichten am besten nachzukommen versteht. Man faßt eben das Problem immer in der Antithese: Leidenschaft und Besonnenheit auf. Ein Verletzen der sozialen und religiösen Pflichten geschieht in primitiveren Zuständen gewöhnlich im plötzlichen Affekt oder doch in der ungezügelten Hingabe an die egoistischen Triebe. Im Gegensatz hierzu erscheint nun der, welcher sich all diesen Pflichtenkreisen einfügt, nirgends in leidenschaftlicher Aufwallung die dem Menschen gesteckten Schranken durchbricht, als der Besonnene, als der Kluge. Er ist daher, wie er uns in dem Helden der Odyssee geschildert wird, das eigentliche Ideal des sozialen Menschen, der all seinen Pflichten gegen die Götter und Menschen besonnen nachkommt, sich in alle Verhältnisse zu finden weiß, mit anderen Menschen umzugehen versteht. Auch in der Sprache des Homer drückt sich diese Bedeutungsentwicklung aus. Die Wörter verständig und gerecht werden öfter unmittelbar miteinander verbunden (Od. 2, 282, 3, 52), und es werden wohl einander gegenübergestellt: die Übermütigen, Wilden und nicht Gerechten und die Gastfreundlichen, Gottesfürchtigen (Od. 9, 175 f.). Von Achilles heißt es, er sei weder unverständig, noch unbedachtsam, noch ein Frevler (Il. 24, 157).

Nun begreifen wir, was es zu bedeuten hat, wenn Telemach (Od. 18, 228) sagt, er erkenne und wisse ein jedes, das Treffliche und das Geringere. Die Mutter hat ihm vorgeworfen, daß sein Sinn nicht billig noch verständig sei, weil er den Fremden hat im Saale mißhandeln lassen; das werde ihm Schimpf und Schande unter den Menschen bringen. Darauf antwortet Telemach mit den eben angeführten Worten, daß er jetzt das Gute wisse, während er früher ein törichtes Kind war; »aber«, fährt er fort, »ich kann nicht immer alles

klug erwägen, denn mich erschrecken diese, die hier herumsitzen und Übles sinnen, und ich habe keine Helfer«. Alle Elemente des Intellektualismus sind hier vereinigt. Telemach bezeichnet das kluge und leidenschaftlose Erwägen der Zukunft (macht ihn doch seine Mutter auf die Schande bei den Menschen aufmerksam), wie es das Kind noch nicht kennt. Aber auch ihm geht es in der Angst verloren, der Affekt verdunkelt ihm das klare Denken[1]). Den Inhalt des ethischen Wissens aber bilden hier die sozialen Pflichten gegen den Fremden; diesen Pflichten nachzukommen, ist eben das Zeichen des Verständigen. Nicht anders sind folgende Ausdrücke zu verstehen: Rechtschaffenes wissen (Od. 2, 231), milde Ratschlüsse wissen (Il. 4, 361), auch Freundliches wissen (Od. 15, 39), nichts von Recht wissen (Il. 5, 761). Dagegen sind Wendungen wie: Frevelhaftes wissen (Od. 9, 189) oder gar Wildes wissen (Il. 24, 41) entschieden sekundäre Analogiebildungen, die das Verbum in einer seinem ursprünglichen Sinne nach unberechtigten Weise verwenden. Erleichtert wurden sie dadurch, daß die homerischen Sänger überhaupt noch nicht so scharf die verschiedenen psychischen Funktionen auseinanderhalten und daher öfter Wörter, die eigentlich mehr intellektuelle Vorgänge bezeichnen, für Gefühlserlebnisse gebrauchen, und umgekehrt[2]).

Finden wir so schon im Homer den ethischen Intellektualismus nach dieser Richtung fast völlig ausgebildet, so mögen uns einzelne Stellen aus der folgenden Literatur zeigen, daß auch weiterhin diese Denkweise die sittliche Auffassung der Griechen beherrscht hat. Die Gedichte des Hesiod geben im ganzen nicht viel für unsere Zwecke aus. Enthalten doch die Werke und Tage zumeist praktische Lebensregeln, die mit dem Charakter des Menschen nichts zu tun haben. Der frevle Übermut des silbernen Geschlechtes, das die Götter nicht ehrte, erscheint dem Dichter als Unverstand. (Op. 134). Er rät dem Perses, sich vom Recht statt vom Übermut leiten zu lassen, denn schließlich sei jenes doch überlegen; das erkennt im Unglück auch der Tor (213—18). Gewinnsucht täuscht den Sinn der Menschen (323).

---

[1]) Diese Stelle beweist übrigens, daß dem Homer das Rechthandeln noch nicht so ohne weiteres mit dem Wissen des Guten zusammenfiel, wie Buchholz a. a. O. S. 201 meint.

[2]) Dafür bietet die homerische Psychologie, wie sie Buchholz a. a. O. S. 1 ff. dargestellt hat, reichliche Belege.

Im Unverstand ihres Herzens wagen sich die Leute auch im Frühjahr aufs Meer, weil ihnen Reichtum mehr als das Leben gilt (684 ff.).

Aus den Gedichten der Elegiker sei folgendes angeführt. Unter der Gesetzlichkeit (εὐνομίη) ist bei den Menschen alles zweckmäßig und verständig (Solon 2,40 Hiller-Crusius)[1]. Daß die Tugend durch kluges Erwägen in der Stille der Nacht gefunden werde, besagt ein Spruch des Phokylides (6). Theognis mahnt, verständig zu sein und nicht durch schändliche und ungerechte Taten sich Ehren zu verschaffen (v. 29 f.). Bei wem nicht der Verstand stärker ist als die Leidenschaft, der liegt stets in Verblendung und großen Verirrungen (631 f.). Einsicht und Scham sind die Kennzeichen der Edeln (635). Nichts Besseres trägt der Mann in sich als Einsicht, nichts ist leidvoller als ihr Mangel (895 f.). Niemals tue in der Hast etwas Böses, sondern berate dich mit klugem Verstande und trefflichem Sinne, denn Herz und Sinn der Rasenden ist unstät, Rat und wackerer Sinn aber führt zum Guten (1051—4). Einsicht geben die Götter als das Beste den Menschen . . . . selig wer sie besitzt, sie ist viel stärker als verderblicher Übermut (1171 ff.).

Pindar singt, daß Achtung vor dem Prometheus (dem Vorsorger) dem Menschen Tugend und Freude verleiht; doch steigt wohl unbemerkt auch ein Gewölk der Vergessenheit auf und zieht den Sinn vom richtigen Pfad des Handels (Ol. 7,43 ff.). Die Götter zu schmähen, ist verhaßte Weisheit, und zur Unzeit zu prahlen, Wahnsinn (Ol. 9,37 ff.). Die Gesetzlichkeit, das Recht und der Friede sind ihm Töchter der gutratenden Themis, sie wollen die Hybris abwehren, die freche Mutter des Übermuts (κόρος) (Ol. 13,6 ff.). Die Weisen tragen schöner die von Gott verliehene Macht (Pyth. 5,12 f.). Mit Verstand braucht er den Reichtum, nicht pflückt er in Unrecht und Übermut die Jugendblüte, sondern Weisheit in der Schlucht der Pieriden (Pyth. 6,47 ff.). Neben der Mannhaftigkeit wird die Besonnenheit und das Verständigsein als Tugend gepriesen (Isth. 8,25). Bei Bakchylides »weiß« einer den Reichtum recht zu gebrauchen (3,13 Blaß). Die übermütig anstürmenden Troer sind ihm Toren (δύσφρονες nach Blaß 12,157). Die Gewinnsucht überwältigt selbst einen verständigen Sinn (frg.

---

[1]) Die Gedichte und Fragmente der Lyriker zitiert nach Bergk *Anthologia lyrica ed IV* von Hiller-Crusius 1897.

1 Blaß). Die allgewaltige Wahrheit zeigt der Männer Tugend und Weisheit (frg. 14).

Das älteste der erhaltenen Dramen des Äschylus, die Schutzflehenden, beginnt mit den wilden Klagen der Danaiden. Ihr Vater tritt dazwischen und ermahnt sie, verständig zu sein (166 ff.) Auch später legt er ihnen das *σωφρονεῖν* ans Herz, damit ihnen in der Stadt keiner zu nahe tritt (980). In den Persern nennt Darius den Zug des Xerxes eine Jugendtorheit (773). Mit vernünftigen Ermahnungen sollen die Greise den Xerxes klug machen, damit er besonnen wird und aufhört, in übermütiger Verwegenheit gegen die Götter zu freveln (820—2). Die lauten Klagen der Jungfrauen in den Sieben sind dem Verständigen verhaßt (169). Der wilde Übermut des Tydeus ist Unverstand (385). Dagegen ist Amphiaraus verständig, gerecht, gut und fromm (593). Auch das Prahlen des Polyneikes ist Raserei (644). Dem unbändigen Zorne des Prometheus tritt Okeanos als Rater gegenüber: Er, der Kluge, soll wissen, daß seine Zunge ihm die Strafe schärft (332 f.). Hermes nennt seinen Trotz eine schwere Geisteskrankheit (976, vgl. 1053), er versteht noch nicht, besonnen zu sein (981), ist ein Tor (998). Eigensinn ist für den Verständigen nicht schön (1011), er soll ihn nicht höher achten als klugen Rat (1033 f.). Zu weiser Überlegung soll er sich wenden, denn sich zu vergehen, ist dem Weisen Schmach (1037 f.). Als Klytämnestra den siegreich heimkehrenden Agamemnon auffordert, über Purpurdecken in den Palast zu schreiten, weist er dies als Überhebung zurück, denn »nicht schlecht zu denken, ist der Götter größtes Geschenk« (Ag. 891 f.). Kassandra ist rasend und hört nur auf ihren bösen Sinn (1017). In der Bedrängnis verständig zu sein, frommt den Menschen (Eum. 515). Möchten die Bürger für das Gute guten Verstand (*διάνοια*) besitzen (990 f.).

Sophokles' Aias rühmt sich wohl, sich auf die Besonnenheit zu verstehen (677), doch er selbst ist sinnlos und unverständig, da er prahlt, auch ohne die Götter siegen zu können (762 ff.). Auch der blinde Zorn des Menelaus noch gegen den toten Aias ist töricht (1162). Dagegen ist Odysseus, der den Zwist der Fürsten schlichtet, weise (1374.) Antigone handelt töricht, da sie sich in ihrer ungestümen Liebe zum Bruder gegen das Gebot des Herrschers auflehnt (Ant. 68, 99). Ganz intellektualistisch ist der Ausdruck: sie

verstand übermütig zu sein (480), eine Analogiebildung wie das homerische Wildes wissen u. ähnl.[1]). Der Rede Torheit und des Sinns Erinys stürzt Antigone ins Verderben (603) Töricht ist auch der, welcher sich, obwohl sonst nicht unverständig, immer nur auf seinen eigenen Sinn versteift: wer sich allein weise dünkt, enthüllt die Leere seines Innern (705 ff.). Ein solcher Tor ist Kreon (753, 755, 765, 1090). Rechthaberei ist Unklugheit (1028). Elektra hat in der langen Zeit nicht gelernt, daß man vergeblichem Zorne nicht nachgeben soll (El. 330 f.). Ihr, der Leidenschaftlichen, wird mehr als einmal Torheit vorgeworfen (394, 429, 1032, 1038). Der kühne Plan, den sie in ihrem heißen Rachedurst schmiedet, scheint der kühlen Chrysothemis nur Torheit zu sein (992 ff.). Selbst als Elektra und Orestes sich ungestüm der Freude des Wiedersehens hingeben, sind sie Toren und vom Verstand Verlassene (1326). Der allzu zornige Herakles erkennt nicht, worin er Freude sucht und worin er sich fälschlich härmt (Trach. 1118 f.). Philoktet soll lernen, im Unglück nicht trotzig zu sein (Phil. 1387). »O Tor, im Unglück ist der Zorn nicht wohlgetan«, sagt Theseus zu Ödipus (Oed. Col. 592). Kreon, der Gewalt übt, ist sinnverlassen (931).

Aus den Dramen des Euripides sei folgendes erwähnt. Allzu sehr klagen, ist töricht (Alc. 1095). In der Medea wird die unmäßige Liebe (152 f.), und der maßlose Zorn (454, 611 f., 856 ff.) als Torheit bezeichnet. Phädras Liebe ist Unverstand, durch *σωφρονεῖν* wollte sie sie besiegen (Hipp. 400 f., 1293). Doch auch Hippolytus, der heftig ihre Liebe abweist, ist nicht verständig, er soll durch Leid das *σωφρονεῖν* lernen (727). Die Weisen meiden den Streit mit Freunden, heißt es in der Andromache (633). Der kühne Feldherr ist gefährlich, weise ist der bedächtige, und Vorbedenken ist Tapferkeit (Suppl. 509 ff.). Die übermäßige Freude des Xuthos scheint dem Ion unverständig (Ion 530 ff.). Vorsichtiges (*σώφρων*) Mißtrauen ist am besten (Hel. 1618 f.). In den Phönissen sagt Jokaste: Übereilung handelt nicht gerecht, gelassene Rede vollendet zumeist das Weise (453 f.), wo also weise fast synonym mit Recht gebraucht ist. Auch in diesem Drama wird in längerem Gespräche ausgeführt, daß für den Feldherrn Weisheit besser ist als Verwegenheit (721 ff.) Keiner ist unverstän-

[1]) Vgl. oben S. 10.

diger, als der das Gerechte nicht beachtet (Or. 487 f.). Der Weise soll verständige Gelassenheit üben (Bacch. 631). Es ist klug, sich im Schmerze zu mäßigen (Iph. Aul. 919 ff.). Die Götter wären töricht, wenn sie den Mördern wohl wollten (1191 f.). Von den Fragmenten des Euripides, die besonders viele ethische Reflexionen enthalten, seien etwa erwähnt: frg. 257 Nauck: Die große Leidenschaft (*θυμός*) und der Unverstand haben viele Sterbliche vernichtet. frg. 393: Die Tugend ist in nichts getrennt von der Einsicht.

Stellen die Tragödien in erster Linie Menschen und menschliche Leidenschaften dar, so durchzieht sie wie ein roter Faden der alte homerische Gedanke, daß Leidenschaft Torheit, daß sie zum Unrecht führt und darum Unrecht und Unverstand dasselbe sind. Einzelne solcher Äußerungen fehlen kaum in irgend einer Tragödie. In einigen aber bestimmt dieser ethische Intellektualismus geradezu die ganze Auffassung des Problems. Der Zug des Xerxes gegen Griechenland erscheint in den Persern des Äschylus als eine große, im Übermut begangene Torheit. Der unversöhnliche Trotz und Haß des Prometheus gegen Zeus wird wesentlich auch als Unverstand aufgefaßt. Bei Sophokles sind Aias und vor allem Kreon in der Antigone solche Toren, die auf ihre eigene Persönlichkeit pochen und sich über die ihnen gezogenen Grenzen erheben. Der Dichter der großen Leidenschaften, Euripides, hat besonders in der Medea und in der Phädra den Gedanken von der Sinnlosigkeit und Verderblichkeit blinder Affekte dargestellt. So wirkt der homerische Intellektualismus in dieser eminent ethischen Dichtungsgattung in bedeutender Weise fort.

Ehe wir uns zum Schluß den eigentlichen Philosophen zuwenden, mögen hier noch kurz einige Stellen aus den Komödien des Aristophanes stehen, die der gleichen Richtung angehören. Die Athener sind unverständig, weil sie bei dem ungerechten Logos lernen (Nub. 918 f.); es ist Wahnsinn, daß die Stadt ihn hegt (925 ff.). Im Frieden heißt es: »Wir taten Unrecht, doch verzeih, unser Verstand war damals ledern« (*ἐν τοῖς σκύτεσιν* 668 f.). Die Liebe zur Heimatstadt ist eine verständige Tugend (Lys. 546 f.). Die Athener sollen das Zürnen lassen, da sie von Natur so klug sind (Ran. 700). Die Gerechten, Weisen und Ehrbaren werden Plut. 89 zusammengenannt.

Natürlich hat sich auch die philosophische Spekulation bereits vor dem Zeitalter des Sokrates und der Sophisten der ethischen Probleme

bemächtigt. Aber es sind noch mehr einzelne aphoristische Gedanken, die uns da entgegentreten, ohne daß sich ein entschiedenes Bestreben zeigte, sie nach einheitlichen Prinzipien durchzuarbeiten oder gar sie in ein geschlossenes System zu bringen. Die wirklich wissenschaftliche Ethik beginnt daher doch erst mit den Sophisten und vor allem mit Sokrates. Und die hier verfolgte Gedankenrichtung findet sich, soweit unsre Kenntnis reicht, nur bei einem einzigen von allen vorsokratischen Philosophen, bei Demokrit[1]). Bei ihm aber beherrscht sie die gesamte ethische Betrachtung, und alle Züge dieses Intellektualismus sind in seinen ethischen Gedanken noch einmal ausgeprägt, wie sie in gleicher Vollständigkeit fast nur die homerischen Gedichte boten. Die Antithese von Affekt und Intellekt gibt auch hier den Grundton an. Die Arzneikunst heilt die Gebresten des Leibes, die Weisheit befreit die Seele von Leidenschaften (frg. 31 Diels)[2]). Es ist schwer, mit seinem Herzen zu kämpfen, aber der Sieg verrät den überlegenden Mann (236 Diels). Das unbotmäßige Leid einer schmerzerstarrten Seele banne durch Vernunft (290). Darum ist auch ihm die Leidenschaft töricht. Die auf irgend ein Ziel heftig gerichteten Begierden verblenden die Seele gegen alles Übrige (72). Das Schlimme geben nicht die Götter den Menschen, sondern sie selbst tappen hinein infolge ihrer Sinnesverblendung und Torheit (175). Die Gier nach mehr verliert was sie hat (224). Jede Rechthaberei ist unvernünftig, denn im Hinstarren auf den Schaden des Feindes sieht sie den eigenen Vorteil nicht (237). Und wieder, wie schon bei Homer, verschmilzt mit dieser Antithese von Leidenschaft und Vernunft die andere von Recht und Unrecht. Der Kluge, den man bewundert, ist zugleich der Gerechte; der Leidenschaftliche, über den das Werturteil des Verstandes absprechend lautet, zugleich der Ungerechte. Diese Synthese liegt nicht wenigen Fragmenten des Demokrit zugrunde. Aus der Klugheit erwachsen diese drei Früchte: wohl denken, wohl reden, recht handeln (2). Wenn man diese meine Sprüche mit Verstand anhört, wird man viele Taten tun, die eines

[1]) Höchstens wäre der Vers des philosophierenden Komikers Epicharm hier zu nennen: Nicht der Zorn, sondern der Verstand muß obenauf schwimmen (frg. 43 Diels).

[2]) H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker 1903. 2. Aufl. 1. Bd. 1906. Hier und im folgenden auch die Übersetzungen zumeist nach Diels.

trefflichen Mannes würdig sind, und viele schlechte unterlassen (35). Der Segen der Gerechtigkeit ist zuversichtliches und unverblüffbares Urteil, das Ende der Ungerechtigkeit aber ist Angst vor Unheil (215).

Fügen sich all diese Gedanken völlig zwanglos in den schon homerischen Anschauungskreis, so macht sich in ihnen doch, wenn wir recht hinhören, eine leise Verschiebung des Akzentes bemerklich. Dem Homer liegt der Hauptnachdruck bei jener Antithese stets auf der Seite der Leidenschaft, erzählt er doch von Menschen und ihren Affekten. Erst allmählich tritt daneben der Kluge und Besonnene, der von seinem Standpunkt die Leidenschaft als töricht empfindet. Aber im Laufe der Zeit mochte sich das Betonungsverhältnis wohl auch einmal ändern, und der Hauptakzent von dem einen Gliede der Antithese auf das andere hinüberwandern. Daß uns dieser Prozeß bei dem Denker im Gegensatz zu dem Dichter besonders auffällig entgegentritt, kann nicht wundernehmen. War schon bei Homer der Gerechte im wesentlichen mit dem Klugen, Besonnenen identisch, so wurde doch dieser immer nur aufgefaßt im deutlich gefühlten Gegensatze zum Leidenschaftlichen. Eben weil er seine Affekte und egoistischen Triebe zu beherrschen wußte, geriet er nicht mehr mit den sozialen Pflichtenkreisen in Widerspruch. Wenn nun aber in dem Begriff des Besonnenen der anfangs immer antithetisch hinzugefühlte Begriff des Leidenschaftlichen mehr und mehr zurücktrat, um schließlich wohl auch ganz zu verschwinden, dann blieb nur noch übrig der Kluge, der alles recht erwägt. Damit aber wandelt sich die Quelle des Rechttuns, die zuerst nur ein leidenschaftsloses Denken war, völlig zu einem klugen Einsehen. Und das ist bei Demokrit, wenigstens in einigen seiner Aussprüche, geschehen. Darum wird man, wenn man seine Sprüche mit Verstand hört, viele treffliche Taten tun (35 s. o.). Und noch charakteristischer für diese Anschauung ist folgendes Fragment über die Erziehung zur Tugend: Besser wird es offenbar bei der Erziehung zur Tugend dem glücken, der Aufmunterung und überredende Worte, als wer Gesetz und Zwangsmaßregeln zur Anwendung bringt. Denn wer sich nur durch das Gesetz am Übeltun gehindert sieht, wird vermutlich im geheimen sündigen, wer dagegen durch Überredung einmal auf den Weg der Pflicht geführt ist, wird voraussichtlich weder heimlich noch öffentlich etwas Verkehrtes tun; darum also zeigt sich jemand, der mit Einsicht und Be-

wußtsein das Rechte tut, zugleich als entschlossener und gradsinniger Mann (181). Im Hintergrunde steht natürlich auch hier noch der Gedanke an die Leidenschaft, welcher der, den nur Zwang am Unrechttun hindert, im geheimen fröhnen wird; aber sie ist neben dem klugen Einsehen und Überzeugen, worein die Tugend gesetzt wird, so gut wie ganz verschwunden.

Dies veränderte Akzentverhältnis wirkt nun endlich auch zurück auf das andre Glied der Antithese. Wurde in dem Epos der Besonnene und Gerechte immer als Widerspiel zu dem Affektvollen aufgefaßt, so jetzt der Ungerechte als Gegensatz zu dem Klugen und Einsichtigen. Gewiß ist auch das schon bei Homer vorgebildet, war doch auch ihm bereits der Ungerechte ein Tor, weil eben schon damals Leidenschaft und Unrecht stets vom Standpunkt des Klugen betrachtet wurden. Bei Demokrit aber wird die Ungerechtigkeit so völlig nach Analogie des klugen Erwägens aufgefaßt, wie es Homer noch gänzlich fern lag. Vollzieht sich das Denken des Klugen in logischen Schlüssen, so wird nun das unrechte Handeln des Affektvollen als ein logisch falsches Denken betrachtet. Es ist nicht mehr kopflos, sinnlos, wie bei Homer, es ist ein Irrtum. Streifen schon einige der oben angeführten Fragmente nahe an diesen Gedanken, so ist er in voller Schärfe doch nur in einem ausgesprochen: Die Unkenntnis des Besseren ist die Ursache der Verfehlung (83). Hier — aber erst hier — ist jener psychologisch falsche Intellektualismus vollendet, der Gefühlsvorgänge in mehr oder minder unbewußte, logische Prozesse verwandelt.

Zu den unmittelbar aus den Fragmenten gewonnenen Ergebnissen paßt nun durchaus, was uns aus mittelbaren Quellen über die Ethik des Demokrit bekannt ist und sich an Ansätzen zu einer Systembildung bei ihm erkennen läßt[1]). Das Prinzip seiner Ethik ist danach der *λογισμός*, der die richtige Wahl zwischen den verschiedenen Vergnügungen treffen soll (Stob. ecl. II 7, 3). Die Einsicht, die *φρόνησις*, soll den Menschen leiten, die egoistischen Leidenschaften sollen unter ein Gesetz, eben das von der *φρόνησις* gegebene, gestellt werden[2]).

[1]) Vgl. Natorp, Die Ethika des Demokritos, 1893, S. 88 ff. Natorp selbst meint S. 110: D. habe diesen geschlossenen Zusammenhang »mehr gefühlt als in strenger Form zu entwickeln gewußt«.

[2]) Vgl. Natorp a. a. O., S. 103 f.

Nur so erreicht der Mensch die dauernde Lust, die Ataraxie, die Ruhe vor den Stürmen der Leidenschaften [1]. Diese Anschauungen sind, soweit sie zum Intellektualismus gehören, durchaus die homerischen, nur fällt auf die Einsicht wohl ein stärkerer Akzent als auf die Leidenschaften. Mit diesen Anfängen einer mehr systematischen Behandlung der Ethik stehen wir aber schon mit einem Fuße in der eigentlichen Wissenschaft der Ethik, die erst im folgenden Kapitel, nachdem auch die übrigen Quellen des Intellektualismus betrachtet sind, zu behandeln sein wird.

### 2. Der mystische Intellektualismus.

Die Welt des griechischen Menschen findet nicht an den Grenzen seiner Erfahrung ihr Ende. Jenseits derselben noch glaubt er sich umgeben von allerhand Dämonen und göttlichen Wesen, die, mächtiger als er, ihm schaden, doch wenn sie ihm hold sind, auch beistehen und nützen können. Damit sie nun dem Menschen wohlgesinnt bleiben, muß er sich nach ihrem Willen richten [2]. Sie selbst aber und das, was sie wollen, ist dem gewöhnlichen Sterblichen verborgen. Wie er die Götter zumeist nicht sieht, kann er auch unmöglich wissen, was sie von ihm verlangen, und er muß so in steter Sorge sein, aus reiner Unkenntnis irgend etwas zu tun, was sie erzürnt und was sie rächen werden. Freilich gibt die Gottheit dem Menschen Andeutungen über ihren Willen; im Vogelflug, in den Eingeweiden der Opfertiere kann der, welcher sich darauf versteht, ihn wohl erkennen. Doch das Verständnis ihrer Zeichen hat nicht jeder, sie sind schwer zu deuten, und die Regeln, nach denen die Deutung stattzufinden hat, sind geheimnisvoll und der großen Menge verborgen. Nur einzelne weise Männer, die Seher, haben Kenntnis von diesen Dingen, mag sie ihnen von den Göttern selber offenbart, mag sie als geheimnisvolles Erbgut von früheren Geschlechtern ihnen überliefert sein. Sie sind daher neben den kühlen und besonnenen Menschen schon bei Homer überall die natürlichen Berater, da nur sie die Handlungen der Helden so zu leiten wissen, wie es den Göttern genehm ist. Wie der Kluge neben den Leidenschaftlichen tritt und ihn auf die üblen Folgen seines

[1] Vgl. Natorp a. a. O., S. 105.

[2] Vgl. Ilias 1, 217 f., und dazu Buchholz, Homerische Realien III, 1, 1884, S. 60 ff.

blinden Tuns aufmerksam macht, so ist der Seher der Berater aller Menschen, da er etwas weiß, was ihnen verborgen ist und doch nach ihrer Meinung auf die Folgen ihres Handelns keinen geringen Einfluß hat. So steht Kalchas neben Nestor den Griechen mit seinem Rate bei, und mitten in der Schlacht tritt Polydamas zu Hektor und rät zum Rückzug, da er ein Zeichen gesehen hat, das den Troern Unglück bedeutet: »so wird es ein jeder Seher deuten, der sich auf die Zeichen recht versteht« (Il. 12, 228 f.). Darum heißt es von ihnen wohl, wie auch sonst von klugen Leuten, daß sie vorwärts und rückwärts sehen (Od. 24, 452); daß sie Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit wissen (Il. 1, 70).

Treten bei Homer immerhin diese abergläubischen Gedanken mehr zurück, wie sich denn sogar gelegentlich eine Kritik der Seher und ihrer Glaubwürdigkeit hervorwagt[1]), so führen uns die Gedichte des Hesiod in tiefere Volksschichten, in denen der Aberglaube offenbar noch weit fester wurzelt. Er klagt, daß Zeus einmal solche, einmal andere Gesinnung habe, und daß es schwer sei für die sterblichen Männer, sie zu erkennen (op. 483 f.). Und den Zorn der Götter zu meiden, scheint freilich äußerst schwierig, denn eine lange Reihe völlig sinnloser, rein abergläubischer Lehren glaubt er seinem Schüler erteilen zu müssen, deren Nichtbeachtung dem Menschen Strafe von den Göttern einträgt (op. 724 ff.). Da werden genaue Vorschriften über Zeit und Art des Gebetes gegeben. Aus einem noch nicht zu Opfern gebrauchten Kessel soll man weder Essen noch Wasser zum Baden schöpfen, denn darauf steht Strafe (748 f.). Und noch von ganz anderen Dingen wird gehandelt. An bestimmten Orten und unter gewissen Umständen darf man seine Notdurft nicht verrichten (727 ff.). Beim Trinken soll man das Schöpfgefäß nicht über den Mischkrug setzen, denn das bringt verderbliches Geschick (744 f). Ganz genaue Regeln gibt es über die Tage, an denen man eine jede Arbeit beginnen soll, damit sie gedeiht (765 ff.). Der Dichter ist stolz auf sein Wissen, denn einige dieser geheimen Lehren kennen nur wenige (814, 818), und er meint, ein anderer lobe wohl auch andere Tage, aber nur wenige wissen sie (824). Selig und glücklich ist, wer das alles weiß und danach handelt, schuldlos gegen die

[1]) Vgl. Buchholz a. a. O. II, 1, S. 37.

Götter, auf den Vogelflug achtet und Verfehlungen meidet (826 bis 828).

So finden wir hier Vorschriften für das menschliche Handeln sich entwickeln, die wiederum in einem Wissen die Quelle des rechten Tuns sehen. Jene geheimen Forderungen der Götter kann nur der erfüllen, der sie weiß, dem sie gelehrt sind. Daß sie der Wissende erfüllen wird, setzt man als selbstverständlich voraus, da die Motive der Furcht vor der göttlichen Rache und der Scheu vor der Heiligkeit der Götter als stark genug gelten, um zwingend zu wirken. Freilich sind diese praktischen Lebensregeln, die der Mensch wissen muß, um den Göttern zu gefallen, nach unsern Begriffen noch keine sittlichen Maximen. Ein törichter Aberglaube hat sie aufgestellt, und nur ein Tor, so scheint es, kann ihnen folgen. Doch wenn wir es recht erwägen, ist eine solche Trennung der abergläubischen von den sonstigen Pflichten für das Denken und Fühlen jener Menschen nicht zutreffend. Sie erscheinen den damaligen Menschen ebenso zwingend, ja vielleicht zwingender als andere Gebote. Die Folgen der Unterlassung fürchtet der Mensch um so mehr, als er die Götter für mächtiger hält als sich selbst. Und jene Weihe, die dem sittlichen Gebote eignet, haben für sein Denken auch diese Vorschriften trotz ihrer objektiven Absurdität, weil sie ihm für gottgewollte gelten.

Hier liegt nun der Punkt, an dem sittliche Gedanken, die es auch nach unseren Begriffen noch sind, in diese Vorstellungswelt einströmen. Die Götter sind zum Teil schon bei Homer und später in immer stärkerem Maße die Hüter der sozialen Institutionen und Gewohnheiten. Diesen nachzukommen, kann daher gleichfalls als ein Gebot der Götter gelten. Und so erscheinen denn im Hesiod gewisse soziale Vorschriften, die der Mensch »kennen« muß, um den göttlichen Zorn zu meiden. Sie stehen für ihn mit jenen abergläubischen fast völlig auf einer Stufe, wenn ihm diese nicht gar noch wertvoller sind. So heißen an einer freilich vielleicht erst später eingeschobenen Stelle die Menschen des jetzigen, fünften Geschlechts der göttlichen Strafe unkundig, weil die Kinder nicht den Eltern den schuldigen Dankeszoll entrichten, weil sie ihre Städte einander verheeren usw. (op. 187 ff.). Das gekränkte Recht wandelt weinend durch die Städte und bringt den Menschen, die es verjagen, Unheil (223—224). Wer dagegen richtig Recht spricht, Fremden und

Einheimischen, dem gedeiht Stadt und Volk (225 ff.). Wo Übermut und frevle Taten herrschen, da verhängt Zeus das Gericht (238 f.). Dieses Gericht sollen die Könige bedenken (248 f.). Der Standpunkt dieser Vorschriften ist im wesentlichen der gleiche, wie bei jenen abergläubischen. Der Mensch soll sich nach ihnen richten, um den göttlichen Zorn zu meiden; tut er es nicht, so ist er ein Tor, der die Strafen der Götter nicht kennt.

Einen neuen und eigenartigen Anstoß erhält diese Gedankenrichtung durch die religiöse Bewegung des 6. Jahrhunderts, die sich über fast ganz Griechenland ausbreitete[1]). Von jeher fürchtete der Mensch die Götter und ihren Einfluß auf seine Person nicht nur für sein Leben, sondern fast mehr noch für den Zustand nach dem Tode. Sein Geschick nach dem Tode, ob es glücklich oder elend sein wird, ist ihm ein Gegenstand ernster Sorge. Schon Homer kennt Strafen im Jenseits (Od. 11, 572 ff.), einen Richter in der Unterwelt (ebd. 568 ff.) und Elysion, wo der Toten ein seliges Los wartet (Od. 4, 563 ff.). So richtet sich von frühe an das Streben der Menschen darauf, vor jenem Richter im Hades zu bestehen, keiner Strafe zu erliegen, ja womöglich in jenes selige Land aufgenommen zu werden. Ist doch der Aufenthalt der Toten, auch derer, die keine besondere Strafe erdulden, düster und schrecklich. Aus ihm befreit zu werden und in das selige Land hinüberzugelangen, ist die Sehnsucht der Menschen schon hier auf Erden. Den homerischen Sängern freilich liegt diese Gedankenwelt ferner; aber bald nachher treten solche Vorstellungen, die vielleicht schon länger in tieferen Volksschichten herrschend waren, immer mehr in den Vordergrund. Die Mysterien sind es, durch deren Einfluß derjenige, welcher an ihnen Anteil hat, dem finsteren Hades zu entgehen und ein seliges Los nach dem Tode sich zu erwerben hofft. Im homerischen Hymnus auf Demeter (hymn. V 473 ff.) erfahren wir, wie diese Göttin selbst dem Triptolemus und anderen Königen die Gebräuche des heiligen Dienstes zeigt und ihnen die Mysterien weist, die man nie übertreten, noch erforschen darf. Selig ist, wer sie schaute

---

[1]) Vgl. darüber besonders Rohde, Psyche II[3], S. 1 ff. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte II, 1906 (Iwan Müllers Handbuch d. klass. Altert.-Wiss. V, 2), S. 1016 ff. Auch Gomperz, Griechische Denker I[2], 1903, S. 99 ff.

von den irdischen Menschen, wer aber ungeweiht und unbeteiligt an dem Heiligen ist, der findet niemals ein gleiches Geschick, ein Toter im modrigen Dunkel. Es ist also eine Geheimlehre, welche die Göttin selbst den Menschen gezeigt hat. Derer, die sie kennen und hören, wartet nach dem Tode ein glücklicheres Los als den draußen Stehenden. Die Lehre selbst scheint nach allem, was wir von ihr hören, fast ganz in äußeren, sichtbaren Vorgängen bestanden zu haben[1]; daher wird sie »gezeigt«, und selig ist, wer sie »gesehen« hat[2]. Immerhin ist die nahe Beziehung dieser Begriffe zum Wissen deutlich. Sagt doch Euripides von den ähnlichen Geheimkulten der Orphiker: die Weihen darf kein Ungeweihter wissen (Bacch. 461). Auch hier aber sind ethische Gedanken ursprünglich nicht maßgebend[3], es ist gleichfalls noch ein vorsittlicher Zustand.

Der Gedanke an eine Vergeltung im Jenseits wird dann im 6. Jahrhundert besonders von den Orphikern vertreten[4]. Im Mittelpunkt ihrer Lehre steht die Seelenwanderung. Die Seele bleibt nicht dauernd im Hades, sie steigt wieder herauf und muß in neuen Geburten immer und immer wieder den Lauf des Daseins vollenden. In menschliche, doch auch in tierische Leiber geht die Seele über. Aber nur wie in einem Kerker lebt sie in dem irdischen Körper, denn sie entstammt dem reinen Äther und ist in das Erdendasein aus jener lichten Sphäre herabgesunken[5]. Um wieder würdig zu werden, aus diesem niederen Dasein in ihre wahre Heimat zurückzukehren, bedarf die Seele einer Läuterung. Diese erfolgt durch Strafen, die sie im Hades erduldet, um dann, tausend Jahre nach ihrer ersten Trennung vom Leben, wieder in einen Körper zurückzukehren. Erst wenn sie ganz geläutert ist, darf sie den Kreislauf der Geburten (*κύκλος γενέσεως*) vollenden und zu dem reinen Äther zurückkehren. Dieser ganze Prozeß gilt nun als ein ungeheures Leiden, als ein Verbanntsein der Seele aus ihrer wahren Heimat. Daher lehren die Orphiker, daß durch ihre

---

[1]) Rohde a. a. O. I³, S. 289.

[2]) Fast wörtlich gleichlautend Pindar, frg. 137 Bergk (nach Clem. Alex. Strom. III, 518 gleichfalls von den eleusinischen Mysterien).

[3]) Rohde a. a. O. I, S. 298 ff.

[4]) Vgl. außer den S. 21, Anm. zitierten Werken noch A. Dieterich, Nekyia. 1893, S. 72 ff.

[5]) So nach Gruppe a. a. O., S. 1035. Anders Rohde a. a. O. II, S. 119.

Weihen und die Läuterungen, die sie verheißen, die Strafe im Hades erleichtert, oder jener schreckliche Kreislauf des Daseins abgekürzt werden könne. Auch hier sind es zunächst völlig vorsittliche Regeln, die dem Menschen zu jenem glücklicheren Geschicke verhelfen sollen. Er muß in den Geheimkult der Orphiker eingeweiht sein, die Geheimlehre[1]), das nicht Auszusprechende wissen (vgl. Eur. Bacch. 461). Doch erstrecken sich hier die Vorschriften mehr wie bei den Mysterien auf die gesamte Lebensführung. Sie sollen dazu dienen, die Seele des Menschen vom Körper loszulösen, sind daher alle wesentlich asketisch. In erster Linie darf der Orphiker kein Fleisch essen (Eurip. Hipp. 949 f. Plato leg. VI. p. 782 CD). Dieser Gedanke wird öfter in die Form gekleidet, man solle kein Blut vergießen. Das Morden der Tiere nennt Empedokles, der sich diese Lehren zu eigen gemacht hat[2]), unbedacht (frg. 136 Diels). Ein Tor ist der Mensch, der Tiere schlachtet, da es doch seine eigenen Blutsverwandten sind (Empedokles frg. 137). Daneben tritt, ganz auf gleicher Stufe stehend, die Forderung, überhaupt nicht zu morden. Ist es doch ein alter Spruch des Schicksals, wenn einer seine Hände mit Mordblut befleckt, der muß dreitausend Jahre fern von den Seligen herumirren (Emp. frg. 115). So wachsen aus ganz vorsittlichen, abergläubischen Geboten sittliche Maximen hervor. Und weitere sittliche Gedanken setzen sich an. Vor allem der Meineid wird verpönt (ebd.). Welche Frevel (*ἀλιτρά*) Pindar Ol. II 65 meint, die im Hades ihren Richter finden werden, ist nicht ganz klar. Doch auch er verspricht ein seliges Leben denen, die die Eide hielten, und deren Seele von jedem Unrecht freiblieb (ebd. 72 ff.). Wie sehr aber diese Gedanken für Bestandteile einer bestimmten Lehre und damit für ein Wissen galten, zeigen die Einleitungsverse 62 ff: Wer die Tugend hat, der »weiß« das Künftige, daß unbändiger Sinn der Verstorbenen hier wieder büßen muß, und Frevel unter der Erde einer richtet. Und ebenso das Ende der Stelle v. 91 ff: Seine Lehre töne den Verständigen, in allem freilich bedürfe sie der Deutung. Auch das ist eben eine Lehre, die einem verkündet sein muß, damit man sie weiß. Nur der Wissende kann nach ihr handeln; nur er weiß, was er zu tun und was er zu meiden hat, um

[1]) *αἰνίττεσθαι* sagt Plato Phädr., p. 69, C. davon.

[2]) Gomperz, Griechische Denker I[2], S. 199.

dem schrecklichen Kreislauf zu entrinnen und ein seliges Leben zu erlangen. Er allein weiß, welch furchtbares Geschick die Folge von bestimmten Handlungen ist, die der Ungeweihte arglos vollbringt.

Mit der orphischen Bewegung steht der Pythagoreismus in engstem Zusammenhang. Auch von ihm wird die Seelenwanderung gelehrt. Wie zur Strafe ist die Seele mit dem Körper zusammengejocht und in ihm wie in einem Grabe bestattet, sagt Philolaus (frg. 14 Diels) und beruft sich dabei ausdrücklich auf die alten Theologen und Seher. Nach dem Tode geht die würdige Seele in eine höhere Welt ein, der unwürdigen warten Strafen in neuen Verkörperungen oder im Tartarus [1]). Diese Würdigkeit wird nun nach ihrer Meinung auf ganz ähnliche Weise erreicht, wie bei den Orphikern, d. h. durch das Befolgen gewisser, anfangs gleichfalls rein abergläubischer Vorschriften, die nur dem in ihre Lehre Eingeweihten bekannt sind. Dabei verbinden sie aber mit dem Glauben an die Seelenwanderung jene ganz ursprünglichen Gedanken von dem Einfluß göttlicher Wesen auf das menschliche Leben [2]). Wie sich schon der Mensch Homers rings von übermächtigen Wesen umgeben glaubt, so denken sich die Pythagoreer die ganze Luft voll von Seelen, die sie Dämonen und Heroen nennen. Von ihnen kommen den Menschen die Träume, die Anzeichen der Krankheit wie der Gesundheit usw. [3]). Aber sie lehren sie auch ihren Willen und geben ihnen Anweisungen für ihr Handeln. So sagt Aristoxenus bei Stobaeus ecl. I, p. 89, 11 Wachsmuth: Es geschehe einigen von den Menschen eine Art Anhauch von dem Dämonischen zum Bessern oder zum Schlechtern. Nach Diogenes Laertius VIII 32 sollen die Pythagoreer auch die Reinigungen und Sühnungen, die Mantik und die Vorbedeutungen auf die Dämonen bezogen haben [4]). Sicher legten sie auf die Mantik großen Wert [5]). Sind die Dämonen von größtem Einfluß auf das Leben der Menschen, so nehmen die Götter eine Stellung über der ganzen Welt ein. Wie in einem Gefängnis hält der Gott alles umschlossen, und die Menschen sind nur

---

[1]) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen I, 1[5], S. 451.

[2]) Philolaus frg. 11 Diels.

[3]) Diogenes Laert. VIII, 32.

[4]) Freilich vielleicht erst spätere Anschauung. Vgl. Zeller a. a. O., S. 456, Anm. 3.

[5]) Diog. Laert. VIII, 20. Jamblich vit. Pyth. 163.

ein Stück des Götterbesitzes (Philolaus frg. 15 Diels). Und in einem freilich nicht ganz sicheren Fragmente (20 D) nennt Philolaus die Siebenzahl Gott, den Führer und Herrscher aller Dinge. Der Wille dieses göttlichen Wesens ist für den Menschen natürlich erst recht maßgebend. Mag darum auch die Forderung »Folge dem Gotte« nur durch spätere Zeugen belegt sein[1]), ihrem Sinne nach dürfen wir sie wohl ohne Bedenken schon dem älteren Pythagoreismus zuschreiben, ohne daß wir dabei voraussetzen müßten, daß damit ein dem Gotte Ähnlichwerden von dem Menschen verlangt sei[2]). Es soll wohl nur heißen: richte dich nach dem Willen des Gottes. Nur durch Offenbarung oder durch die philosophisch-mystische Lehre, wie sie die Pythagoreer ihren Anhängern bieten wollten, ist dieser zu erkunden. Und so beruht das Folgen notwendig auf einem Wissen.

Betrachten wir nun die ethischen Vorschriften der Pythagoreer selbst, so müssen wir freilich gestehen, daß uns über sie wieder nur relativ späte Nachrichten Aufschluß gewähren. Immerhin mögen uns diese, soweit sie unter einander übereinstimmen, ein gewisses Bild auch von der älteren ethischen Reflexion geben[3]). Da müssen wir denn wieder beginnen mit einer ganzen Reihe völlig abergläubischer Gebote, die uns mehrfach überliefert sind[4]). So soll der Mensch keine Bohnen essen, keinen weißen Hahn und keine Fische anrühren, nicht aufheben, was vom Tische fällt, mit dem Schwert das Feuer nicht schüren u. ähnl. In späterer Zeit wußte man sich noch eine Menge ähnlicher Vorschriften zu erzählen. Daß jene älteren Gebote ursprünglich ganz wörtlich zu verstehen waren, kann keinem Zweifel unterliegen, sind doch besonders gewisse Speiseverbote der Pythagoreer häufig bezeugt[5]). Schon Empedokles verbietet, Bohnen zu essen (frg. 141 Diels), und wegen ihrer Speisegebräuche mußten die Pythagoreer manchen Spott der Komödie über sich ergehen lassen[6]). Charakteristischer Weise werden nun aber diese anfänglich ganz phantastischen Ge-

---

[1]) Stob. ecl. II, p. 49, 16 W. Jamblich. vit. Pyth. 137.

[2]) Vgl. Zeller, a. a. O., S. 457, Anm. 3.

[3]) Am vollständigsten gibt die Gedanken wieder: Köstlin, Geschichte der Ethik I, 1, 1887, S. 167, doch ohne genügend Älteres und Jüngeres zu scheiden.

[4]) z. B. bei Dog. Laert. VIII, 17 f. 34. Jambl. vit. Pyth. 42. 83 f. Bei D. L. 17 u. Porphyr. 42 auch Späteres (Diels, Vorsokratiker, S. 291 f.).

[5]) Vgl. Zeller a. a. O., S. 317 f.

[6]) Die Stellen bei Diels, Vorsokratiker, S. 302 f.

danken schon frühzeitig symbolisch gedeutet[1]). Es sollte ihnen ein tieferer Sinn zugrunde liegen, der nun überall ins Ethische gewandt ist. Wir können diesen Bedeutungswandel durch zwei Stadien verfolgen. Zuerst bleibt man dem ursprünglichen Sinne noch sehr nahe, sucht nur schon nach einer Bedeutung des unverständlich gewordenen Gebotes, wobei selten auch der primäre Gedanke richtig getroffen sein mag. So soll man nach Aristoteles bei Diog. Laert. VIII, 34 keine Bohnen essen, weil sie den Schamteilen ähnlich sind, oder auch den Toren des Hades. Der weiße Hahn ist dem Monde heilig. Vom Tische Gefallenes soll man nicht aufheben, um nicht unmäßig zu essen. Die letztere Deutung bildet schon den Übergang zu dem zweiten Stadium, das uns Diog. Laert. VIII, 18 und Porphyrius vit. Pyth. 42 repräsentieren. Hiernach sind jene Vorschriften überhaupt nicht mehr wörtlich zu nehmen und auszuführen, sie bezeichnen vielmehr nur in einem Bilde einen rein ethischen Gedanken. So bedeutet etwa der Satz, daß man das Feuer nicht mit dem Schwerte schüren soll: man dürfe den Zornigen nicht noch mehr reizen. Man soll das Herz nicht essen, bedeutet: sich nicht durch Sorgen zu betrüben usw. Schließlich wird auch das Verbot, Bohnen zu essen, nicht mehr wörtlich genommen; *κύαμοι* bezeichne geradezu die Schamteile, und Gellius bemerkt zu dem oben angeführten Verse des Empedokles: idcircoque Empedoclen versu isto non a fabulo edendo, sed a rei venerei proluvio voluisse homines deducere (noct. Att. IV, 11, 10). Ohne Zweifel hat sich diese Wendung ins Ethische zum Teil innerhalb der Kreise des Pythagoreertums selbst vollzogen, ohne daß wir die Zeit genauer anzugeben vermöchten. Waren aber jene alten, abergläubischen Lehren naturgemäß rein Sache des Wissens, so übertrug sich dieser Charakter nun ganz von selbst auch auf die ethischen Gedanken, die aus ihnen hervorwuchsen. Auch sie sind ein Bestandteil der Geheimlehre[2]) und werden so als ein geoffenbartes Wissen den späteren Geschlechtern weitergegeben, um so geheimnisvoller, als jetzt ihre scheinbar einfache Form einen tieferen, schwer zu enträtselnden Sinn birgt[3]).

Denselben Charakter trägt nun alles übrige, was wir von der

[1]) Daher wurden sie auch *τα σύμβολα* genannt (Diog. L. VIII, 16).

[2]) *ἠνίττετο* sagt Porphyrius v. P. 42.

[3]) *μυστικῷ τρόπῳ συμβολικῶς* ebd. 41.

pythagoreischen Ethik wissen[1]). An einen rein mystischen Kern von Geheimlehren, die sich wesentlich auf das Übersinnliche beziehen, setzen sich weitere, meist soziale Gedanken an, die aber zunächst gleichfalls als Teile jener Lehre der Wissenden erscheinen. Als erste Forderung steht daher überall die Verehrung der Götter und Dämonen. Es gibt aber eine ganz bestimmte, fest vorgeschriebene Art des Gottesdienstes, die der Fromme einhalten soll. Die angeführten, abergläubischen Vorschriften gehören dazu, und auch sonst erfahren wir manches davon. Besonders muß man sich vor vielerlei hüten, was die Götter beflecken könnte[2]). Daran schließen sich nun aber all jene sozialen Gedanken an, auf die die Pythagoreer so großen Wert legten, vor allem die Pflicht der Ehrfurcht vor den Eltern, des Gehorsams gegen die Gesetze[3]), der guten Kindererziehung[4]), der Treue in der Freundschaft[5]), der Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Selbstbeherrschung[6]). Zusammenhängend sind uns all diese Lehren in den sog. Goldenen Sprüchen vorgetragen, die, obwohl spät, doch im ganzen denselben Gedankenkreisen angehören. Hier mögen nur einige Stellen daraus angeführt sein, um zu zeigen, wie jene Maximen, eben als Bestandteile einer bestimmten Lehre, intellektualistisch als ein Wissen aufgefaßt werden. Der Mensch soll das eigentümliche Wesen der Götter und Menschen erkennen, wie alles vergeht und besteht; dann wird er einsehen, wo das Recht ist, wie die Natur sich in allem gleich ist, daß er nicht hofft, wo nichts zu hoffen ist, und nichts ihm entgehe (v. 50 ff.) Viele Menschen sind Toren mit selbstgeschaffenen Leiden, da sie das so nahe Gute nicht sehen (54 f.). Zeus möge sie von diesen Leiden erlösen und ihnen den Dämon zeigen, der sie alle leitet (61 f.). Die Natur enthüllt und zeigt alles dem Menschen (63 f.). Bewahrt er, was das Gedicht ihn lehrt, so wird er vor Übeln gesichert bleiben (65 f.). Verbotene Speisen soll er meiden und bedenken, daß auch dieses zur Reinheit und Erlösung gehört; auch soll er sich von der Vernunft leiten lassen (67 ff.).

---

[1]) Ihre Versuche, die Ethik mit der Zahlenlehre in Verbindung zu setzen, können hier unberücksichtigt bleiben.

[2]) Jamblich vit. Pyth. 84.

[3]) Jamblich 175. Stob. flor. III, 79, 45 Mein.

[4]) Stob. flor. III, 101, 4 Mein. Jamblich 209 f.

[5]) Jamblich 230 ff.

[6]) Jamblich 174, 181, 196, 205 f.

Die intellektualistische Fassung all dieser Maximen ist deutlich. Doch auch der Grund hierfür kann nach allem Gesagten nicht mehr zweifelhaft sein. Sie treten eben auf als ein integrierender Bestandteil einer bestimmten Lehre, die dem Menschen für hier und das Jenseits nützen will. Anfangs sind sie ganz gemischt mit abergläubischen Vorschriften und erscheinen daher gerade wie diese nicht als selbstverständliche, aus den sozialen Verhältnissen dem Menschen erwachsende Pflichten, sondern als Teile einer Lehre von bestimmten Verhaltungsmaßregeln, deren Befolgung die Götter von den Menschen fordern. Sie selbst haben sie ihnen oder den früheren Geschlechtern mitgeteilt, und so »weiß« sie jetzt der, dem sie gelehrt sind. Nur der Wissende folgt ihnen, meint man, denn nur ihm ist bekannt, aus welchen Leiden ihn der Gehorsam zu erlösen vermag, welch Unheil ihm aus ihrer Nichtbeachtung entspringt.

Diese Auffassung des Ethischen ist nun natürlich nicht auf die Kreise der Orphiker und Pythagoreer beschränkt geblieben. Ist sie doch letzthin nur eine durch die bestimmten Vorstellungen der mystischen Bewegung des 6. Jahrhunderts modifizierte, natürliche Weiterbildung jener schon im Homer sich findenden Anschauung, daß der Mensch sich nach dem Willen der Götter zu richten habe, diese ihm ihren Willen kund täten, und er also, um recht zu handeln, das Rechte »wissen« müßte. Dieser Gedanke aber, wie die ihm zugrunde liegende Anschauung, daß der Mensch rings von göttlichen und dämonischen Geistern umgeben sei, ist zu allen Zeiten Gemeingut der Gläubigen bei den Griechen gewesen. Darüber hinaus aber hat jene mystische Bewegung selbst weite Kreise aufs tiefste beeinflußt. Mag auch der Gedanke der Seelenwanderung, wie er in jenen Sekten besonders gepflegt wurde, bald wieder mehr zurückgetreten sein, der Glaube, daß die Seele einer Erlösung bedürfe und ihrer nur durch ein bestimmtes Verhalten des Menschen teilhaftig werden könne, war älter wie jene Bewegung und ist besonders durch den Einfluß der Mysterien bis in die späteste Zeit dem Griechentum nicht wieder verlorengegangen. So dürfen wir uns auch in der Literatur nach ethischen Aussprüchen umsehen, deren intellektualistische Fassung auf diese zweite, soeben in ihrer Entstehung aufgezeigte Richtung des Intellektualismus deutet. Über Homer und Hesiod ist schon oben, um die erste und allge-

meinste Grundlage dieser Anschauung bloßzulegen, gehandelt worden. Wir können uns daher gleich zu der nachepischen Literatur wenden, bei der auch ein Einfluß von seiten der Mystik nicht ausgeschlossen ist.

Die Philosophen mögen, da wir soeben von den Pythagoreern gesprochen haben, hier voranstehen. Von Xenophanes sei der Vers erwähnt: »Nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles Verborgene gezeigt, sondern allmählich finden sie suchend das Bessere« (frg. 18 Diels). Heraklit fordert wahre Erkenntnis der Götter, um sie richtig zu verehren (frg. 5 u. 15 Diels). Das Denken ist der größte Vorzug, und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend (112). Hier zuerst schiebt sich in die ethische Reflexion für den Gottesbegriff der der Natur ein. Wie die Pythagoreer und alle Frommen mit ihnen verlangten, dem Gotte zu folgen und deshalb seinen Willen zu erkennen, so soll man nach Heraklit das Wesen der Natur erkennen, um nach ihr sein Leben einzurichten. Dieser Wandel des Gedankens sollte später noch, besonders bei den Stoikern, von großer Bedeutung werden. Vgl. auch frg. 41: Eins ist die Weisheit, die Vernunft zu erkennen, welche alles und jedes zu lenken weiß; und frg. 2, 114. Empedokles bittet die Götter, den Wahnsinn der andern von ihm fern zu halten, sondern aus frommem Munde die reine Quelle fließen zu lassen; die Muse soll ihm den Wagen des Gesanges schicken, soviel davon Sterblichen zu hören erlaubt ist, aus dem Reiche der Frömmigkeit (frg. 4 Diels). Es gibt einen Spruch des Schicksals, einen uralten Götterbeschluß, daß, wer mit Mord seine Hände befleckt hat, wer einen Meineid schwört, dreimal zehntausend Jahre fern von den Seligen schweifen muß (115). Von dieser Lehre sagt er: Ich weiß, daß Wahrheit meinen Worten innewohnt, doch mühsam ist sie den Menschen zu erringen, und nur schwer dringt das heiße Bemühen um den Glauben in die Seele (114). Glückselig, wer einen Schatz göttlicher Gedanken erwarb; elend, wen ein finsterer Wahn über die Götter umfängt (132). Das Töten eines Tieres ist ihm eine Unbedachtsamkeit und Torheit (136, 137). Wenn Demokrit wirklich, wie Natorp a. a. O. S. 110 meint, die echte Lust in die Erkenntnis des Unwandelbaren und Gesetzmäßigen der Dinge gesetzt hat, so würde auch dieser Gedanke hier heranzuziehen sein.

Daß seine Ethik aber sonst wesentlich von der andern Richtung des Intellektualismus beherrscht ist, wurde oben gezeigt. Den Übergang zu den Dichtern mag der philosophierende Komiker Epicharm bilden. Wie sich's mit der Weisheit verhält, weiß die Natur allein, denn sie hat es ganz von selbst gelernt (frg. 4 Diels). Nichts entflieht der Gottheit, das sollst du einsehen; Gott ist unser Aufseher und ihm ist nichts unmöglich (23). Die Vernunft lenkt die Menschen nach Gebühr und erhält sie — und zwar ist die menschliche Vernunft aus der göttlichen geboren — sie allein belehrt die Menschen, was man Fördersames zu tun hat (57; vgl. Heraklit frg. 114).

Es gibt einen Spruch, sagt Simonides, daß die Tugend in schwer zugänglichen Felsen hause, ein heiliger Ort schirmt sie; nicht den Augen aller Sterblichen ist sie erschaubar (frg. 41 Hiller-Crusius). Keiner ergreift ohne die Götter die Tugend, nicht Stadt, nicht Mensch; Gott ist der Allkundige, den Menschen ist nichts unversehrt zu teil geworden (44). Hier deutet das *πάμμητις* klar auf die zu grunde liegende intellektualistische Anschauungsweise hin. Aus den Gedichten des Pindar ist die Stelle Ol. II 62 ff., die sich so eng mit den orphischen Lehren berührt, schon oben (S. 23 f.) behandelt worden. Pyth. 1, 41 f. heißt es: Denn von Gott stammen alle Wege (*μηχαναί*) der menschlichen Tugenden, Weisheit und Kraft der Hände und Redegewandheit. Auf der Götter Geheiß verkündet Ixion den Menschen die Lehre, dem Wohltäter dankbar sich zu erweisen (Pyth. 2, 21 ff.). Ein Gott muß den Beginn des Weges zur Tugend zeigen, besagt frg. 108 Bergk. Nach Bakchylides Worten 3, 85 ff. (Blaß) hält der Einsichtige den Gedanken für verständig, daß das Leben allerdings schwinde, das Licht der Tugend aber den Sterblichen nicht zugleich mit dem Körper vergehe.

In der attischen Tragödie wird gleichfalls nicht selten sittliches Wissen als von einem Gotte gelehrt oder als Folge des Wissens über die Götter hingestellt. Es mögen etwa folgende Worte angeführt sein. Denke daran, die Götter nicht zu versäumen, heißt es bei Äschylus (Sppl. 739). Xerxes, der Sterbliche, glaubte alle Götter bezwingen zu können, da war er nicht gut beraten, eine Krankheit muß seinen Verstand ergriffen haben (Pers. 740 f.). Die Totenhügel der Perser werden noch den späten Geschlechtern stumme Mahner sein, daß der Sterbliche nicht allzu hoch denken

soll (ebd. 809 ff.). Die Anbeter der Adresteia werden weise genannt (Prom. 935). Zeus führt die Menschen zum Denken, lehrt sie durch Leid; — auch zu den Widerwilligen kommt das Verständigsein (Ag. 163 ff.). Wie Zeus trifft, ist hier zu erkennen; — wer leugnet, daß die Götter sich um die Menschen kümmern, wenn sie Heiligstes mit Füßen treten, der ist nicht fromm (ebd. 354 ff.). Orestes weiß, in Leiden belehrt, vielfache Sühnungen, und wo recht zu reden ist und wo zu schweigen (Eum. 272 ff.). Apollo hat nur Zeus' Willen verkündet; es ist gerecht zu lernen, wie viel der gilt, und gehorsam zu sein dem Rate des Zeus (ebd. 606 ff.). Sollte sich denn Zeus in seinem Ratschluß geirrt haben, als er Ixion vom ersten Morde reinigte? (707 f.).

In Sophokles' Aias belehrt die Athene selbst den Odysseus, daß er sich nie gegen die Götter überheben solle, da er jetzt Aias' Schmach sieht (127 ff.). Und Aias meint, er werde künftig wissen, vor den Göttern zu weichen und die Atriden zu ehren (666 f.). Töricht ist, wer gegen die Toten frevelt (1150 ff.). Aus dem gleichen Grunde ist Kreon in der Antigone ein Tor (470). Er selbst freilich meint, es sei töricht zu glauben, die Götter hegten für den Toten Sorge (281 ff.); und keiner der Menschen kann die Götter beflecken, das »weiß« er wohl (1043 f.). Auch dem falschen Wahne in religiösen Dingen liegt die gleiche intellektualistische Anschauung zu grunde. Schließlich aber sieht er ein, daß er seine Lieben selbst getötet hat durch seine eigene Torheit (1269), jetzt hat er es gelernt (1272). Und der Chor schließt die Tragödie mit den Worten: Das erste zum Glück ist, klug zu sein, niemals zu freveln gegen das Göttliche, denn der Prahler büßt und lernt noch im Alter, klug zu sein (1347 ff.). Chrysothemis, die ihres toten Vaters und der Pflichten gegen ihn vergißt, ist nicht verständig (El. 365). Zur Frömmigkeit rät ihr Elektra, und jene, wenn sie verständig ist, wird ihr folgen (464 f.). Apollo möge den Menschen »zeigen«, wie Unfrömmigkeit belohnt wird (1382 f.). Die Griechen sollen bei der Zerstörung Trojas »bedenken«, gegen die Götter nicht zu freveln (Phil. 1440 f.). Ödipus sagt zu Theseus: Die Götter sehen strafend auf den, der sich vom Göttlichen weg zur Raserei kehrt — freilich lehre ich das einen Wissenden (Oed. Col. 1536 ff.).

Der Hippolytus des Euripides schwatzt Törichtes, da er der

Aphrodite seinen Gruß versagt (Hipp. 116 ff.). Er selbst dagegen rühmt sich, zu »verstehen«, wie man die Götter ehrt und sich gegen seine Freunde verhält (993 ff.)[1]; heilig, gottehrend und verständig, nennt er sich selbst (1355 f.). Welcher Sterbliche wird die Götter beflecken mit dem sinnlosen Wort, daß sie nichts vermögen? (Herc. fur. 749 ff.). Wer das Wort der Götter hört und nicht gehorcht, der denkt nicht richtig (Iphig. Taur. 1443 f.). Dem Gotte zuwider darf nichts prophezeit werden, das wäre Unverstand (Ion 385 f.). Schimpflich ist es, das Göttliche zu wissen und doch das Gerechte nicht zu wissen (Hel. 921 f.). Die Gottheit straft die Sterblichen, welche die Unüberlegtheit schätzen und das Göttliche nicht preisen in unsinnigem Wahne (Bacch. 875 ff.). Verständig zu sein und die Götter zu ehren, ist das Schönste und das Weiseste für die Sterblichen (ebd. 1139 ff.). Pentheus ist der gleichen Torheit schuldig, wie Agave, weil er den Gott nicht ehrte (1290 f.).

In Aristophanes' Wolken treten diese bekanntlich mit allen Prätensionen der Götter auf. Der Mensch erbittet von ihnen die große Weisheit (412). Sie geben den beschaulichen[2]) Menschen Einsicht, Redegabe und Verstand (316 f.). Sie stürzen den Bösewicht ins Unglück, damit er »wisse«, die Götter zu fürchten (1461). Trygaios, der das Reisig zum Opfer ganz »priesterlich« hinlegt, wird wegen seiner Weisheit gerühmt (Pax 1026 ff.) »O Tor, Tor, kränke nicht den gewaltigen Sinn der Götter, daß nicht mit Zeus' Sichel Dike dein Geschlecht hinwegmäht«, heißt es in den Vögeln (1238 ff.). Wer für seinen Übermut büßt, gibt den Menschen ein warnendes Beispiel und zeigt ihnen, daß man die Götter ehren muß (Thesmoph. 667 ff.). Zuletzt stehe eine Stelle, die noch einmal recht deutlich zeigt, wie die Tugend von diesem Standpunkte aus nur als Teil einer großen Lehre vom Göttlichen erscheint: Orpheus zeigte uns die heiligen Weihen und vom Mord uns zu enthalten, Musäus die Heilkunst und Orakel, Hesiod den Ackerbau; der göttliche Homer aber, weshalb ehrt man ihn, wenn nicht weil er Treffliches gelehrt hat: Schlachtordnung, Tugenden, Waffnung der Männer (Ran. 1032 ff.). Geheimlehre und Tugendlehre stehen ungetrennt nebeneinander.

---

[1]) Hier, wie auch sonst in dem Drama, wohl direkter orphischer Einfluß.

[2]) Nach Droysen.

### 3. Wechselwirkungen beider Gedankenkreise.

Die zwei bisher betrachteten Arten intellektualistischer Anschauung sind ohne Zweifel völlig getrennten Quellen entsprungen. Und doch führen sie schließlich zu einem Punkte, von dem aus eine Berührung und Vereinigung beider Strömungen möglich erscheint. Sind es doch in beiden Fällen gewisse praktische, meist sozialen Gedankenkreisen entstammende Lebensregeln, die den eigentlichen Inhalt der Vorschriften bilden; freilich aus ursprünglich ganz verschiedenem Grunde. Empfand man dort das affekthemmende der sozialen Pflichtenkreise, so sind sie hier bindend als gottgewollte. Und noch an einer andern Stelle strecken beide Denkweisen die Hände nacheinander aus. Der Affektfreie und Besonnene, meint die erste, wird auch den Pflichten gegen die Götter nachkommen, er bleibt sich stets bewußt, was diese von ihm heischen. Und von dem zweiten Standpunkt aus glaubt man wohl, daß nur der Mäßige, der affektfrei Denkende im Besitz jenes höheren Wissens von den gottgewollten Pflichten sein kann, daher denn die Pythagoreer auch Besonnenheit und ein affektloses Leben gefordert zu haben scheinen[1]). Aber ineinander fließen damit beide Strömungen noch nicht. Der ganz Kluge kann schließlich auch über die Furcht vor den Göttern hinauskommen und die Pflichten gegen sie als Aberglauben verlachen. Dann ist er dem Vertreter der zweiten Ansicht trotz seiner menschlichen Klugheit ein Tor. Und zu den mystischen Kulten gehören auch die orgiastischen: manchem Seher enthüllt sich die Wahrheit in einem Zustand der Raserei. Ein solcher Weiser, der auf diese Art zu seinem Wissen kommt, mag dem kühl Besonnenen wohl als ein Tor erscheinen.

Zumeist verteilten sich, wie wir sahen, die beiden Gedankenreihen auf verschiedene und getrennte Literaturwerke und -kreise; nur bei den scenischen Dichtern des 5. Jahrhunderts fanden wir beide häufiger ausgesprochen. Bei ihnen werden sich daher auch am besten ihre mannigfachen Wechselwirkungen beobachten lassen. Zunächst einige Worte über die sprachliche Form beider Gedanken. Zwei Wörter bezeichnen bei den Tragikern vor allem die ethisch-intellektualistische

[1]) Vgl. oben S. 27. Gruppe, Gr. Mythol. u. Rel.-Gesch. II, S. 1041 meint, schon die Orphiker hätten diese Forderung gestellt (freilich nur nach platonischen Stellen).

Anschauung: *σώφρων*, *σωφρονύνη* und *σοφός*, *σοφία*. Anfangs entsprechen diese genau den zwei Strömungen intellektualistischer Denkweise. *σαόφρων*, *σαοφρονύνη* bezeichnet bei Homer noch wörtlich den mit gesundem Geiste, wird aber schon geradezu für bescheiden gebraucht (Od. 4, 158). Häufig wird es dann für klug, Klugheit verwandt (z. B. Theogn. 701, Pind. Pyth. 3, 63, Aristoph. Av. 1540). Zumeist aber tritt es mit den Affekten in Beziehung und bezeichnet den, der verständig ist und sich nicht von seinen blinden Leidenschaften hinreißen läßt (z. B. Aesch. Ag. 1635, Choeph. 134, Eur. Bacch. 631, Andr. 731). Die Verknüpfung mit den Affekten wird schließlich so eng, daß der Mäßige, speziell der Keusche, dadurch bezeichnet wird (Eur. Hipp. 415, 992 u. ö.). Anderseits ist ein *σοφός* vor allem der, welcher von überirdischen Dingen eine besondere Kenntnis besitzt, oder doch eine Weisheit, die ihm die Götter mitgeteilt haben. (Solon frg. 12, 52, Theogn. 770, Soph. Ant. 620, Eur. Med. 1074, Iph. Taur. 650, Bacch. 646). In ähnlichem Sinne nannten auch die alten Philosophen sich selbst Weise und ihre Lehre Weisheit (z. B. Xenophanes 2, 14, Diels, Heraclit. 41, 50). Häufig wird es einfach für Klugheit, Schlauheit gebraucht. Aber beide Wörter können ihre Bedeutung, wie sie sich oft einander nähert, geradezu miteinander vertauschen. So sagt man auch *σώφρων* von dem in religiösen Dingen Klugen (Aesch. Sppl. 676, Soph. Ai. 132, El. 465, Eur. Phoen. 1119), und *σοφός* von dem Maßvollen, der keine zu starken Leidenschaften hat (Theogn. 876, Aesch. Prom. 1037, Eur. Hec. 226, Med. 670).

Spiegelt sich in diesen Bedeutungsentwicklungen das beginnende Ineinanderfließen beider Vorstellungskomplexe, zumal bei den Tragikern, so lassen sich nun überhaupt die Wechselwirkungen beider in der Tragödie am besten verfolgen. Sie werden bald zu Kontrasten führen, bald können sich beide Gedankenreihen harmonisch vereinigen. Für die kontrastierende Gegenüberstellung sind besonders bemerkenswert die nicht sehr seltenen Stellen, an denen zwei Personen gegeneinander den Vorwurf der Torheit erheben. Fast immer steht dann die eine auf jenem ersten Standpunkt, dem des Klugen, dem der Affekt des andern blind und töricht erscheint, die andere auf dem zweiten, religiösen; sie glaubt, daß jene gegen die Götter sich töricht vergehe. So werfen sich in Sophokles' Aias 1142 ff. Menelaus und Teukrus gegenseitig Torheit vor; jener, weil Teukrus gegen den Willen der

Herrschenden auf seinem eigenen Kopfe besteht und den toten Aias bestatten will, dieser, weil Menelaus die religiösen Pflichten gegen den Toten verletzt. Antigone sagt zu Kreon (Ant. 469 f.): »Dünkt dich meine Tat töricht, so beschuldigt mich wohl ein Tor der Torheit.« Sie selbst könnte töricht erscheinen, weil sie ohne Rücksicht auf kluge Vorsicht nur ihrem eigenen Triebe gefolgt ist; Kreon ist töricht, weil er nicht weiß, was man den Toten schuldig ist. Elektra und Chrysothemis sind einander Törinnen, diese, weil sie »leeren Dingen nachjagt« und der Pflicht gegen den toten Vater vergißt, Elektra, weil sie sich nicht klug den Mächtigen fügen will (El. 1052 ff.). Chrysothemis ist wohl klug (1027), aber doch nicht *σώφρων* (365).

Bei Euripides sind es mehr ganze Gestalten, in denen beide Gedankenkreise einander durchdringen und so Weisheit und Torheit sich wunderlich mischen. Hippolytus ist wohl der Weise, der — ganz orphisch — den Göttern dient (Hipp. 993 ff.) und daher auch keusch (*σώφρων*) ist (992, 1098, 1395). Und doch wird von ihm auch das gerade Gegenteil gesagt. Er soll an Phädras Leid teilnehmen, dann wird er das *σωφρονεῖν* lernen (726 f.), d. h. sich nicht nur nach seinem eigenen Kopfe zu richten, sondern auch auf andere zu achten. Ja sogar in religiöser Beziehung ist er unweise, beleidigt er doch durch seine Keuschheit die Aphrodite. Sie ist unwillig über ihn (1395), von ihr kommt ihm alles Leid (1290, 1317). Als er ihren Altar nur von ferne grüßt (101), da bittet der Diener sie deshalb um Verzeihung: Hippolytus sei noch jung und schwatze leeres Zeug, sie möge nicht darauf hören, denn Götter müßten weiser als die Sterblichen sein (116 ff.), d. h. sie müßten besonnener sein und nicht sofort ihren Leidenschaften nachgeben. Am interessantesten gestaltet sich das Problem in den Bakchen, weil hier ein orgiastischer Kult dargestellt wird, der von dem ersten Standpunkt aus als wahnsinnige Torheit erscheinen muß; für den Mysten selbst dagegen ist er von Gott geboten, und daher ist es weise, ihn mitzumachen, töricht, sich ihm zu entziehen. Den Bakchen wird mehrfach ihr Unverstand vorgeworfen (245, 645, 1284), die Orgien sind etwas Barbarisches (471 f.). Und doch liegt Weisheit ihnen zu grunde. Pentheus soll nicht prahlen mit seiner Macht, sondern sich klug zeigen und den Gott in das Land aufnehmen (303 ff.). Die Barbaren denken hierin besser als die Hellenen (473). Dionysos nennt

sich selbst *σώφρων*, während die, welche ihn ergreifen wollen, nicht *σώφρονες* sind (493); er ist weise in dem, was am meisten not tut (646), während Pentheus seinerseits ihm vorwirft, er sei wohl klug, aber nicht da, wo es nötig ist (645). Und der Bote, welcher das schreckliche Ende des Pentheus berichtet, schließt mit den Worten: »Das Verständigsein und das Verehren der Götter ist das Schönste und das Weiseste für die Sterblichen« (1139 f.). Wer sich dagegen den Göttern widersetzt, ist sinnlos, mag er auch noch so verstandesklug sein, denn nicht soll des Menschen Geist über die Gesetze emporstreben (vgl. 875 ff.). Pentheus hat dem nachgestrebt, was nicht erstrebenswert (906); wer noch die Götter verachtet, möge auf seinen Tod blicken und an die Götter glauben (1314 f.).

Beide Richtungen treten nicht nur feindlich und einander negierend sich gegenüber, sie können auch in einen Gedankenkreis zusammenschmelzen. Wird doch, wie man meint, der Besonnene seinen religiösen Pflichten nachkommen, der Leidenschaftliche sie am ehesten verletzen. Und andrerseits tritt die Gottesidee schon so frühe mit sittlichen Gedanken in Beziehung, daß nun auch die Gottheit ein Leben in Verständigkeit, frei von wilden Leidenschaften, fordert. Die Verbindung beider Strömungen läßt sich gleichfalls an einigen Gestalten der Tragödie nachweisen. So ist Prometheus bei Äschylus ein Tor, weil er sich auf seinen Trotz versteift und nicht einsieht, daß ihn seine Leidenschaft nur noch in tieferes Elend stürzt (85, 332 f., 981, 1011, 1033 f., 1037 f.), und ebenso, weil er die Macht des Zeus nicht verehrt, sondern ihr bis zuletzt Trotz bietet (10, 326 ff., 927 ff., 976). In den Mahnworten des Okeanos (311 ff.) wie des Hermes (943 ff.) gehen beide Gedankenreihen fast untrennbar ineinander über. In Sophokles' Antigone ist es Kreon, der durch seine blinde Leidenschaft zugleich gegen die Gebote der Götter verstößt, ein Tor also in jedem Verstande. Die zwei Gedankenreihen werden hier deutlich in zwei verschiedenen Scenen verfolgt. Sein Sohn Hämon (632 ff.) warnt ihn besonders vor den äußeren Folgen seines blinden Tuns. Das Volk steht nicht auf seiner Seite, sondern murrt im stillen. Kreon soll sich nicht im Zorn ganz auf seinen eigenen Sinn versteifen und guten Rat verschmähen. Der religiöse Gedanke, der hier mehr zurücktritt, beherrscht dagegen ganz die Scene mit Tiresias (988 ff.). Von der religiösen Torheit, die nicht sieht und weiß, was der Götter Wille

ist, sucht der Seher den Kreon zurückzubringen. So vereinigen sich beide Züge in der Gestalt des Kreon, sind aber in zwei verschiedenen Scenen herausgearbeitet, natürlich nicht ohne daß auch hier manche Fäden herüber und hinüber liefen. Auf den Hippolytus des Euripides kann gleichfalls noch einmal hingewiesen werden, der weise den religiösen Lehren der Orphiker nachkommt und in ihrer Befolgung sich frei von Affekten, zumal von der Leidenschaft der Liebe, zu halten weiß, wobei *σώφρων* sowohl den religiös Weisen wie den Keuschen bezeichnet. So sind in Hippolytus beide Richtungen nach ihrer positiven Seite verbunden, wie in Prometheus und Kreon nach ihrer negativen.

### 4. Der praktische Intellektualismus.

Die Tugend, *ἀρετή*, bezeichnet bei Homer ursprünglich die gesamte kriegerische Tüchtigkeit, wobei an körperliche Vorzüge ebenso wohl gedacht wurde, wie an geistige. Die sittliche Bedeutung tritt daneben noch sehr zurück[1]). Bald aber wird die Tüchtigkeit des Körpers nicht nur in dem wilden, ungestümen Kampfesdrang gesehen, man fordert auch eine gewisse Geschicklichkeit im Gebrauche der Waffen, und wer sie besitzt, ist stolz darauf. So prahlt Aias, daß er weder durch Gewalt, noch durch Geschicklichkeit (*ἰδρείῃ*) zu besiegen sei, er sei nicht so unkundig aufgewachsen (Il. 7, 197 ff.). Und sein Gegner Hektor rühmt sich, daß er sich wohl verstehe (*εὖ οἶδα*) auf Schlachten und Männermorde, auch wisse er den Schild zur Rechten und zur Linken zu schwingen und mit den schnellen Rossen anzustürmen (ebd. 237 ff.). Ähnlich heißt Nestor wohl kundig der Kriege (*πολέμων εὖ εἰδώς* Il. 4, 310). Das Wort *ἀρετή* kann so geradezu die Bedeutung Geschicklichkeit annehmen, wie Hektor die Tüchtigkeit des Diomedes im Speerkampf prüfen will (Il. 8, 535). Von einer ganz andern Seite, als den bisher betrachteten, dringt hier ein intellektualistisches Moment in den Tugendbegriff ein. Die Tüchtigkeit, in der bei Homer die Tugend noch fast ganz aufgeht, wird in einer äußeren Fertigkeit gesehen, die man gelernt hat, und die man versteht.

---

[1]) Buchholz, Homerische Realien III, 2, S. 122 ff.

ἀρετή kann nun aber von jeder Tüchtigkeit gesagt werden, selbst von der ἀρετή der Füße (Il. 20, 411) und der Pferde (23, 276) wird bei Homer geredet, einmal auch von der des Arbeiters (Od. 17, 322). Daß die kriegerische Seite doch so ganz überwiegt, liegt wohl nur in dem Stoffe des Epos begründet. Bei Hesiod bezeichnet das Wort vor allem die Tüchtigkeit des Bauern in seinen Arbeiten (op. 289 ff.) und später sind dann Verbindungen wie ἀρετὴ τεκτονική (Plato. Prot. p. 322 D) nicht selten. Der Begriff der Tüchtigkeit zu einem bestimmten Berufe geht nun sehr allmählich in den der Tugend in unserm heutigen Sinne über, ja etwas von jener ursprünglichen Bedeutung bleibt wohl immer an dem Worte haften. Diese Entwicklung zu verfolgen, kann hier nicht unsre Aufgabe sein. So viel aber ist klar: die Geschicklichkeit in irgend einem Metier ist ein Sichverstehen auf die Sache, man muß die Regeln, die dafür gültig sind, gelernt haben, und nur der, welcher sie weiß, kann als tüchtig gelten. Dieser Intellektualismus wird nun dem Begriffe der ἀρετή um so fester anhaften, je mehr man von dem Gedanken ausgeht, daß der Tugendhafte zu irgend etwas tüchtig sein muß. Das Ziel dieser Tüchtigkeit mag verschieden bestimmt werden, je nach den sittlichen Idealen der verschiedenen Zeiten und Denkweisen; daß man sie gelernt haben, sich darauf verstehen muß, dieser Gedanke ist von Anfang an so fest mit dem spezifischen Tugendbegriff der Griechen verwachsen, daß er ihnen nicht so bald verloren gehen konnte.

Dem Homer ist der Gedanke, daß ein Handwerker sein Gewerbe »weiß«, ganz geläufig. Odysseus zimmert sein Floß wie ein Mann, der die Zimmermannskunst wohl weiß (Od. 5, 250). Häufig wird natürlich das Wort sich verstehen (ἐπίσταμαι) gebraucht (so Il. 5, 60; 18, 599, Od. 4, 231; 21, 406). σοφίη bezeichnet an der einzigen Stelle, wo es bei Homer vorkommt (Il. 15, 412), den Kunstverstand eines Zimmermanns[1]). Vor die Tugend setzten, nach Hesiod, die Götter den Schweiß (op. 289 f.)[2]), und der ist der Beste, der selber alles erwägt, doch wacker auch der, welcher gutem Rate folgt (293 ff.). In einem Epigramm des Simonides heißt es, daß die Bewohner von

---

[1]) Dieselbe Bedeutung von σοφός auch später noch oft (Aesch. Sppl. 736, Soph. Ai. 81, Aristoph. ran. 766 u. ö.).

[2]) Ähnlich Simonides frg. 41, 5.

Ephyra mancherlei Tugenden im Kriege kundig sind (frg. 68). Wem das Ringen um die Tugenden gelingt, der erscheint den Mitbürgern weise, sagt Pindar (Ol. 5, 15 ff.). Viele Menschen streben durch erlernte *ἀρεταί* den Ruhm zu erlangen (Ol. 9, 100 ff.). Die Tapferkeit ist lehrbar, wie man auch anderes die Kinder lehrt, was sie noch nicht gewußt (Eur. Sppl. 915 ff.). Der gerechte Logos verspricht in Aristophanes' Wolken (991 ff.) alles mögliche zu lehren: den Markt zu verachten, Salben und Bäder zu verabscheun, bei schändlichen Taten zu erröten, sich vor einem älteren Manne ehrfurchtsvoll zu erheben usw. Homer lehrte Schlachtordnungen, Tugenden und Rüstungen der Männer (Ran. 1035 f.).

Diese wenigen Stellen mögen genügen, um eine Tatsache zu belegen, die bei dem eigentümlichen Tugendbegriff der Griechen fast selbstverständlich ist. Sie zeigen zugleich, wie fast ohne eine scharfe Grenzlinie der spätere Begriff der Tugend aus diesem Vorstellungskreis sich herausbildet. Damit unterliegt aber auch er noch weiterhin der intellektualistischen Auffassung, die er aus den Gedankenkreisen, denen er entstammt, mitbringt. So erfassen wir hier eine dritte Grundlage des Intellektualismus in der griechischen Ethik. Tugend ist eine praktische Tüchtigkeit für irgend einen Zweck. Als solche kann sie natürlich gelehrt werden und nur der, welcher sich auf die Kunst versteht, sie weiß, ist tüchtig, ist tugendhaft. So sicher diese Quelle intellektualistischer ethischer Denkweise von den zwei oben betrachteten spezifisch verschieden ist, eine gewisse Verwandtschaft verbindet sie doch mit beiden. Nur dadurch war ja eine Vereinigung mit ihnen möglich. Der Krieger, der sich auf den Gebrauch seiner Waffen wohl versteht, bildet schon einen gewissen Gegensatz zu dem früheren, wilden Kriegshelden, der nur auf seine Kampfesleidenschaft sich verläßt. Er muß sich geübt haben und ist daher zugleich der Kluge, Besonnene und Vorausschauende gegenüber dem Leidenschaftlichen und Blinden. Andrerseits ist jene Weisheit von den Göttern zunächst dem Seher eigen, dieser aber ist bei Homer ein Handwerker (*δημιοεργός*) wie die andern auch[1]. Er versteht sich auf sein Gewerbe nicht anders wie jeder Zimmermann. Das Wissen vom Göttlichen ist so zunächst nur wenig unterschieden von jeder

[1]) Od. 17, 383 f.

sonstigen technischen Kenntnis, hat doch nach Homer auch den Zimmermann Athene seine Kunst gelehrt (Il. 15, 412).

Den Beschluß bilde ein Fragment des Komikers Epicharm (frg. 3 Diels), das in doppelter Hinsicht bemerkenswert ist. Einmal zeigt es schon deutlich das Bestreben, das Gute als solches, unabhängig von den einzelnen praktischen Tüchtigkeiten, als ein Spezifisches ihnen gegenüber zu erfassen, und doch kann es sich der Dichter nicht anders als nach Analogie dieser Fertigkeiten vorstellen. In der Form der Gesprächsführung aber erinnert es bereits in gewisser Weise an die sokratische Art, Begriffe herauszuarbeiten; so führt es uns hinüber zu der wissenschaftlichen Ethik. A. Ist Flötenspiel ein Ding? B. Natürlich doch. A. Ist nun der Mensch ein Flötenspiel? B. Keineswegs. A. Laß weiter sehen, was ist ein Flöterspieler? Was dünkt er dich zu sein? Ein Mensch. Nicht wahr? B. Selbstverständlich. A. Glaubst du nun nicht, daß es sich so auch grad mit dem Guten verhält? Das Gute ist doch das Ding für sich; wer es aber gelernt hat und weiß, wird dann zu einem Guten; wie nämlich Flötenspieler der heißt, der das Flötenspiel erlernt hat, oder Tänzer wer Tanzen, Kranzbinder, wer das Binden gelernt hat, und ebenso all dergleichen, was du willst, so ist überall der Betreffende nicht selbst Kunst, wohl aber Künstler.

---

Drei Quellen, ursprünglich wesentlich getrennt, sind zu jener intellektualistischen Strömung zusammengeflossen, die die ganze griechische Ethik beherrscht. Noch erhebt sich aber die Frage: Wie kam es, daß gerade diese drei Richtungen für die spätere Ethik bestimmend wurden. Scheinen sie doch so völlig heterogenen Gedankenkreisen zu entstammen, daß man zunächst nicht recht begreift, wie gerade sie sich mit Notwendigkeit vereinigen mußten. Wohl bieten sie von Anfang an gewisse Berührungspunkte dar, auf die öfter hingewiesen wurde. Aber solche Ähnlichkeiten ließen doch nur die Möglichkeit einer engeren Verknüpfung jener so verschiedenen Ideen zu, ohne daß wir in ihnen das eigentlich treibende Moment hierfür sehen dürften. Was also hat die Ideale des kühl Besonnenen, des mystischen Weisen und des geschickten Handwerkers so miteinander verschmolzen, daß sie den Späteren als das Ziel eines einheitlichen

Strebens gelten konnten? Dies Motiv kann in nichts anderem gegefunden werden, als in dem Wertgefühl, das ihnen allen, zumal für das Empfinden einer primitiveren Kultur, in gleicher Weise eignet. Der Kluge, der sich nicht von seinen Affekten hinreißen läßt und darum auch die Zukunft zu erwägen weiß, imponiert einer Zeit, deren Denken noch wesentlich von Leidenschaften beherrscht ist. Der mystische Weise, der über die Götter Bescheid weiß und ihren Willen kennt, erregt ehrfurchtsvolles Staunen. Doch auch der geschickte Künstler, der sein Handwerk, das nicht jeder kann, recht versteht, wird bewundert. Diese Wertschätzung, deren sie sich alle erfreuen, verbindet jene drei Gruppen von Menschen im letzten Grunde miteinander; sie läßt sie als wertvollste Persönlichkeiten und damit als sittliche Ideale erscheinen.

Unter ihnen aber nimmt der mystische Weise von Anfang an die hervorragendste Stelle ein. Er wird natürlich am meisten angestaunt und geehrt. Damit hängt es zusammen, daß jene zwei anderen Typen, wenn die ihnen gezollte Bewunderung sich aufs höchste steigert, schon bei Homer gelegentlich ins Zauberhafte verklärt werden und so Züge von dem Bilde des Wissenden entlehnen, der sein Wissen übernatürlicher Einwirkung verdankt. Die Ratschläge des Polydamas im 12. Buche der Ilias (60 ff., 210 ff.), mit denen er der blinden Leidenschaft des Hektor entgegentritt, stehen völlig gleichartig nebeneinander, der Dichter macht kaum einen Unterschied zwischen ihnen. Und doch ist es einmal nur der einfache Rat eines Verständigen, der die Folgen bedenkt, das andere Mal eine Zeichendeutung. Die klugen und verständigen Leute glaubt man von den Göttern besonders beraten, wie in der Odyssee zumal Odysseus selbst und Telemach sich des beständigen Beirats der Götter erfreuen. Daß diese die Klugheit geben, ist dem Homer ein geläufiger Gedanke (z. B. Od. 3, 26 f., 19, 485). Wie aber ferner der Seher auch nur ein Handwerker ist, so haben nach homerischer Anschauung alle Handwerker ihre Kunstfertigkeit von den Göttern. Nach den Anweisungen der Athene übt der Zimmermann sein Gewerbe aus (Il. 15, 412). Und eine solche Geschicklichkeit, die nicht jeder besitzt, erscheint dem primitiveren Menschen geheimnisvoll und nimmt daher in seiner Vorstellung leicht gleichfalls phantastische Züge an. Wer eine Wunde zu verbinden weiß, der kann wohl, wie man meint, auch durch zauber-

hafte Besprechung das Blut stillen, beides steht daher ungetrennt nebeneinander (Od. 19, 457). Und das Staunen, welches eine entwickeltere Schiffsbaukunst erregte, spiegelt sich recht in der fabelhaften Schilderung von den Schiffen der Phäaken, die keines Steuers bedürfen, da sie von selbst wissen, wo die Männer hinfahren wollen, und alle Städte und Länder kennen (Od. 8, 557 ff.).

Schon bei Homer nimmt also der mystische Weise eine zentrale und dominierende Stellung ein. Er wird am meisten verehrt, und daher ist man geneigt, auch den sonst bewunderten Persönlichkeiten seine Züge aufzuprägen. Dieses schon durch die naive Wertung des natürlichen Empfindens der Griechen geschaffene Verhältnis sollte für die Entwicklung des Intellektualismus in der wissenschaftlichen Ethik von großer Bedeutung werden.

---

## Zweites Kapitel.

## Überblick über die Entwicklung des Intellektualismus in der wissenschaftlichen Ethik.

Es soll im folgenden keine Darstellung des gesamten Intellektualismus der wissenschaftlichen Ethik gegeben werden. Eine solche würde, da die griechische Ethik durch und durch intellektualistisch ist, einer Darstellung der gesamten Ethik überhaupt gleichkommen. Sie ist aber hier um so weniger erforderlich, da die ethischen Systeme der Griechen durch mehrfache, ausführliche Darstellungen bis in ihre Einzelheiten genugsam bekannt sind, bei denen überall auch der Intellektualismus in seinen verschiedenen Gestaltungen mit zur Sprache kommen mußte. Wir werden uns daher darauf beschränken dürfen, jene im ersten Kapitel unterschiedenen und in ihren Ursprüngen aufgewiesenen Richtungen durch die wissenschaftliche Ethik zu verfolgen und zu zeigen, wie durch die verschiedene Bedeutung, welche den einzelnen wechselnd zukommt, und durch die mannigfaltigen Wechselwirkungen derselben untereinander der allgemeine Charakter der ethischen Systeme bestimmt wird. Wenn daher hier die Behandlung zumeist knapper wird, so findet das seine natürliche Erklärung darin, daß die Anfänge der griechischen Ethik in der vorwissenschaftlichen Zeit noch nicht genügend aufgeklärt scheinen, während die philosophische Ethik als bekannt vorausgesetzt werden darf.

### 1. Die Sophisten und Sokrates.

Ob die Sophisten wirklich in ihrer Behandlung ethischer Fragen wissenschaftlich vorgegangen sind, kann zweifelhaft erscheinen. Haben sie sich doch offenbar im wesentlichen den im Volke verbreiteten

sittlichen Vorstellungen angeschlossen und methodisch weder auf systematische Vollständigkeit noch auf einheitliche Prinzipien großen Wert gelegt. Trotzdem schien es ratsam, sie am Anfange dieses Kapitels zusammen mit Sokrates zu besprechen. Denn einmal haben sie jedenfalls vollständiger über ethische Probleme reflektiert, während wir bisher mehr einzelne, zusammenhanglose Maximen aufgestellt fanden. Der einzige Demokrit scheint schon systematischer vorgegangen zu sein und so einen Übergang zu dieser Epoche zu bilden. Zweitens aber durften hier, wo es sich um die intellektualistische Seite der griechischen Ethik handelt, die Sophisten nicht von Sokrates getrennt werden. Mag dieser auch der Sophistik, mit der ihn freilich mancherlei ähnliche Züge verbinden, doch im Innersten fremd gegenüberstehen, sein ethischer Intellektualismus stimmt, wenigstens in seinem Ausgangspunkte, völlig mit der sophistischen Auffassung überein.

Um die Stellung der Sophisten zur intellektualistischen Betrachtungsweise ethischer Fragen zu beurteilen, bieten die direkt von ihnen erhaltenen, dürftigen Fragmente so gut wie keinen Anhalt. Die Nachbildungen aber, die einzelne ihrer Ausführungen bei Plato und Xenophon gefunden haben, würden nur eine sehr unsichere Grundlage für unsere Untersuchungen gewähren, ebenso wie die Reden und Gespräche, die sie Plato in seinen Dialogen führen läßt. Da ist es denn ein besonders günstiger Umstand, daß wir hier nicht von diesen oft einzigen und doch so ungenügenden Quellen auszugehen brauchen, sondern uns an die sicherste über sie berichtete Tatsache halten können. Als Lehrer der Tugend durchziehen sie Griechenland und versprechen jedem, der ihren Vorträgen zuhört, die Tugend beizubringen[1]. Und auch was sie da lehren wollten, wissen wir aus unzweideutigen Zeugnissen. Rühmt sich doch Protagoras bei Plato (p. 318 DE.), daß seine Schüler nicht alle möglichen τέχναι lernten, wie bei den andern Sophisten, als Rechnen, Astronomie, Geometrie und Musik, sondern der Gegenstand seines Unterrichts sei »Wohlberatenheit, sowohl in seinen häuslichen Angelegenheiten, wie er am besten sein Hauswesen verwalte, als auch in denen des Staats, wie er bei Staatssachen in Tat und Wort am tüchtigsten sei«. Sokrates

[1]) Vgl. z. B. Plato, Protagoras, p. 317 B. 349 A. Apol., p. 19 E. Meno p. 91 B. u. ö.

nennt das die Staatskunst (πολιτικὴ τέχνη) und meint, Protagoras verspreche wohl, sie zu guten Staatsbürgern zu machen, was dieser zugibt. Eine τέχνη also ist es, die der Sophist lehren will, eine praktische Tüchtigkeit für das soziale und politische Leben. Die intellektualistische Auffassung der Tugend, die sich in dem sophistischen Anspruch, sie lehren zu können, ausdrückt, liegt somit ganz in der Richtung jenes dritten, oben unterschiedenen Standpunktes, dem die Tugend eine praktische Fertigkeit, ein Verstehen auf irgend etwas war. Weitere Angaben über die Sophisten und das Ziel ihres Unterrichts stimmen damit durchaus überein. So wollte Euenus aus Paros die »menschliche und politische Tugend« lehren (Plato, Apol. p. 20 B), worunter er ohne Zweifel ziemlich dasselbe versteht, wie Protagoras an der angeführten Stelle[1]. Und ganz im Sinne jener Auffassung der Tugend als einer jeden praktischen Fertigkeit, müssen die Sophisten öfter versprochen haben, nicht nur wie Protagoras die soziale und politische Tüchtigkeit zu lehren, sondern alle möglichen und ganz verschiedenartigen. Dieser selbst scheint über die Ringkunst geredet zu haben, wenn er wohl auch kein eigenes Werk darüber verfaßt hat[2]. Dagegen ging Hippias von Elis geradezu darauf aus, seinen Hörern alle möglichen Kenntnisse und Fertigkeiten beizubringen[3]. Gorgias hat, nach einer Bemerkung des Aristoteles (polit. I 13, p. 1260a 27), die einzelnen Tugenden aufgezählt, und wenn Zeller mit Recht die Stelle Plato, Meno p. 71 DE damit in Verbindung bringt[4], so waren es eben die verschiedenen Arten der Tüchtigkeit, die jeder Beruf, der des Mannes, wie der der Frau oder des Sklaven, in seiner Weise erfordert. Auch Protagoras hat eine Schrift über die Tugenden verfaßt[5]; unter den ἀρεταί sind dabei wohl gleichfalls die verschiedenen Fertigkeiten zu verstehen. In der späteren Zeit trat immer mehr die Redekunst in den Mittelpunkt des sophistischen Unterrichts. Sie galt eben als das Universalmittel, durch das der Mensch zu jeder Angelegenheit tüchtig werde.

---

[1]) Auch dieser sagt ἀρετὴ πολιτική Prot., p. 322 E.

[2]) Plato, sophist., p. 232 DE und Diog. Laert. IX, 55. Dazu Zeller, Philos. d. Griechen I 2[5], S. 1076.

[3]) Plato, Hipp. mai., p. 285 Bff., Hipp. min., p. 368 B ff. und Protag., p. 318 E. Dazu Zeller a. a. O. S. 1066, Anm. 2.

[4]) a. a. O. S. 1122, Anm. 3.

[5]) Diog. Laert. IX, 55.

Der praktische Intellektualismus ist bei den Sophisten so sehr vorherrschend, daß jene zwei anderen Möglichkeiten intellektualistischer Auffassung der Ethik daneben kaum zur Geltung kommen. Wohl redet Protagoras bei Plato (Protag p. 323 A) von der Sophrosyne, doch nur als Vorbedingung für die bürgerliche Tüchtigkeit, und Gorgias sagt ganz im Sinne jener Anschauung: *τῷ φρονίμῳ τῆς γνώμης παύοντες τὸ ἄφρον ⟨τῆς ῥώμης⟩* (frg. 6, Diels [1]). Aber das sind Bestandteile der längst zum Allgemeingut gewordenen Denk- und Redeweise, die von den Sophisten aufgegriffen werden, ohne daß sie doch einen wesentlichen Teil ihrer Lehre ausmachten.

Eher läßt sich fragen, ob nicht die Anschauung von der Weisheit als einer göttlichen und gottgegebenen auf die Sophisten gewirkt habe. Meint doch Plato im Theätet (p. 179 A), Protagoras habe seine Anhänger überredet, daß er auch die Zukunft besser als ein Seher zu beurteilen wisse, und Philostratus in seinem Leben der Sophisten (I 10, 1) fabelt sogar davon, Protagoras habe persische Magier als Lehrer gehabt. Interessanter noch ist die Stelle Plato Protag. p. 316 D, wo der Sophist sagt, seine Kunst sei sehr alt, die Früheren hätten sie aber mehr unter einem Deckmantel betrieben; so unter dem Vorwande der Poesie Homer, Hesiod und Simonides; unter dem von Weihungen und Orakeln die Anhänger des Orpheus und Musäus. Ganz ähnlich behauptet der Sophist Hippias (frg. 6 Diels), seine Rede sei nur zusammengestellt aus den Schriften des Orpheus, Musäus, Hesiod, Homer usw. Und Gorgias nennt die Tugend gottbegeistert (*ἔνθεος* frg. 6 Diels). Diese letzte Phrase ist nun natürlich nur eine schöne Redensart, nichts weiter. Die andern Stellen zeigen zum mindesten soviel, daß die Sophisten bewußt an jene älteren Lehrer anknüpften. Sie wollten eben auch ein Wissen lehren, in dessen Besitz nicht jeder ohne weiteres war, und hüllten sich gern in den Mantel geheimnisvollen Wesens [2]. Aber eines, und gerade das Entscheidende, trennt sie völlig von den älteren, mystischen Weisen. Wissen wir doch von der Lehre der Sophisten kaum etwas sicherer, als daß sie sich der Frage nach den Göttern und deren Existenz gegenüber skeptisch

---

[1] Die Fragmente der Sophisten bei Diels, Vorsokratiker. 1. Aufl., S. 511 ff.

[2] Über gewisse Ähnlichkeiten auch im äußeren Auftreten zwischen z. B. Gorgias und Empedokles, vgl. Diels, G. und E. in Sitz.-Ber. d. Berl. Akad., 1884, S. 361 f.

oder völlig ablehnend verhielten[1]). Sie konnten also unmöglich ihre Tugendlehre als eine gottgegebene oder zum Göttlichen führende Erkenntnis hinstellen. Daß sie sich trotzdem mit jenen älteren Weisen verwandt fühlen, liegt nur daran, daß auch sie eine Weisheit, eine Kenntnis, die nicht jeder besitzt, zu lehren versprechen. Da diese Weisheit aber von ihnen ihres mystischen Charakters, der ihr bei jenen eignete, entkleidet wurde, so tritt hier der Zusammenhang, der von Anfang an das mantische Wissen mit der Auffassung der Tugend als einer praktischen Fertigkeit verband[2]), besonders deutlich zutage. Da die Sophisten der Weisheit ihren religiösen Charakter nehmen, so bleibt nur das praktische Wissen zum Zweck einer praktischen Fertigkeit als alleinige Grundlage ihrer intellektualistischen Ansicht übrig. Immerhin mögen sie bestrebt gewesen sein, den geheimnisvollen Zug jener älteren Lehrer auch sich zu bewahren, gilt doch dem Griechen jede neue Weisheit als etwas Staunenswertes und Mystisches. So mochten ihre Verehrer schließlich auch meinen, sie kennten die Zukunft, und Magier hätten ihnen ihre Weisheit mitgeteilt; und ihr Gegner Plato konnte in ihnen gelegentlich das Bild eines solchen, mit übernatürlichem Wissen ausgestatteten Weisen verspotten[3]). Für sie selbst ging der Tugendbegriff, wie seine intellektualistische Auffassung völlig in dem populären Gedanken auf, daß Tugend Tüchtigkeit, eine erlernbare Fertigkeit für die Bedürfnisse des praktischen Lebens sei.

Von keinem griechischen Denker wohl ist der Satz, daß Tugend Wissen sei, in solcher Schärfe aufgestellt worden, als von Sokrates. Xenophon bezeugt es uns[4]), in Platos frühesten Dialogen bildet jener Satz den Mittelpunkt der Erörterung[5]), Aristoteles führt ihn an[6]), um dagegen zu polemisieren. So sicher nun auch dieser Gedanke als sokratisch angesehen werden darf, zur näheren Bestimmung seines Inhaltes sind unsere Gewährsleute keine ganz zuverlässigen Führer.

---

[1]) Vgl. Protagoras frg. 4 Diels. Kritias frg. 25 D.
[2]) S. o. S. 39 f.
[3]) z. B. Theätet, p. 161 C.
[4]) Memor. III, 9, 5.
[5]) Ausdrücklich formuliert z. B. Laches, p. 194 D.
[6]) Eth. Nic. VI, 13, p. 1144 b 17. Magn. Mor. I, 1, p. 1182 a 16 u. ö.

Schwanken sie doch schon im Ausdruck und gebrauchen bald ἐπιστήμη [1]), bald σοφία [2]) und bald φρόνησις [3]), drei Wörter, die nicht so ohne weiteres identisch sind. Überhaupt aber sind die Übelstände in unseren Quellen für die Lehre des Sokrates ja zu bekannt, als daß hier von neuem darüber geklagt werden müßte. Um daher für unsere Frage den richtigen Weg zu finden zwischen der vielleicht treueren, aber oberflächlichen Darstellung des Xenophon und der tief eindringenden, aber weit freieren platonischen, werden wir besser nicht von einzelnen, nie mit Sicherheit als authentisch anzusehenden Sätzen ausgehen, sondern nach der ganzen Art seines Auftretens und Lehrens uns ein Urteil zu bilden suchen. Über diese sind uns eine ganze Reihe übereinstimmende und nicht anzuzweifelnde Nachrichten erhalten.

So steht, in gleicher Weise aus Xenophon wie aus Plato bekannt, das Bild des Mannes vor uns, wie er sich in den Straßen der Stadt herumtreibt und mit jedem beliebigen ein Gespräch anknüpft [4]). Und fast immer geht das Gespräch von demselben Gegenstand aus: von dem Geschäft, dem Beruf dessen, mit dem er da in eine Unterhaltung gekommen ist. Mit Strategen redet er über Heerführung und Strategie, mit Handwerkern über ihr Gewerbe, mit Künstlern über ihre Kunst, selbst mit Hetären über ihr Gewerbe [5]). Besonders gern spricht er mit solchen, die irgendeinen Beruf, des Staatsmannes, des Redners, des Feldhern, ergreifen wollen, und sucht ihnen klar zu machen, was alles dazu gehört, um ihn wirklich zu verstehen. Die Ratschläge, die er ihnen dabei gibt, sind oft rein praktischer Art [6]). An die aber, welche eine praktische Fertigkeit schon besitzen oder zu besitzen meinen, richtet er zunächst immer dieselbe Frage, eben nach dem, was sie da treiben und wie sie es treiben [7]). Er will ihre τέχνη,

---

[1]) Aristot. Magn. Mor. I, 1, p. 1182 a 17. Eth. Eud. I, 5, p. 1216, b 6.

[2]) Xenoph. memor. III, 9, 5. IV, 6, 7 wird σοφία und ἐπιστήμη einander gleichgesetzt.

[3]) Aristot. Eth. Nic. VI, 13, p. 1144 b 18; ebd. 29 auch λόγοι, dies aber kaum sokratisch (vgl. M. Heinze, Der Eudämonismus in d. griech. Philos., Abhdl. d. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Cl., 1883, S. 739, Anm. 1).

[4]) Xenoph. mem. I, 1, 10. Plato, apol., p. 23 B, 30 A, 31 B. u. ö.

[5]) Xenoph. mem. fast überall; Plato apol. p. 21 C ff.

[6]) z. B. Xenoph. mem. II, 8, III. 3, 6 u. ö.

[7]) z. B. Xenoph. mem. III, 10 u. 11 u. ö.

ihre *σοφία*, ihre praktische Kenntnis begreifen. Sind uns solche nur auf das Praktische gerichtete Gespräche mehr durch Xenophon bewahrt worden, während Platos Dialoge stets einer philosophischen Vertiefung zustreben, so is das doch kein genügender Grund, um an der Echtheit jener zu zweifeln [1]). Selbstverständlich konnte Sokrates nicht den ganzen Tag über die schwersten Probleme reden, nur gelegentlich, wenn der Mitunterredner ihm zu folgen vermochte, wandte er wohl das Gespräch in die Tiefe. Die Existenz von Unterhaltungen bloß über die Techne eines Berufes wird uns ja auch von Plato bezeugt [2]). Vor allem aber reflektiert sich auch in dessen Schriften diese Richtung des sokratischen Denkens in der Fülle der Beispiele und Bilder für die Tugend, die von praktischen Fertigkeiten hergenommen sind. Wieder und immer wieder wird da von dem Steuermann, dem Arzte, dem Flötenspieler, dem Zimmermann geredet [3]). Mit einem Worte: die ganze Denkweise des Sokrates ist beherrscht von diesem Anschauungskreise. Er geht in seinen Reflexionen nicht aus von der Schädlichkeit der blinden Leidenschaften, noch meinte er eine mystische Offenbarung über das Wesen der Tugend erhalten zu haben, er sucht dies vielmehr ganz in der gleichen Richtung wie die Sophisten, in einer für das praktische Leben nützlichen Fertigkeit [4]).

Jene schroffe Formulierung des Satzes, daß die Tugend ein Wissen sei, die nach allen Zeugnissen dem Sokrates zugeschrieben wird, ist von diesem Standpunkt aus nicht nur erklärlich, sondern eigentlich selbstverständlich. Die praktische Fertigkeit und Tüchtigkeit beruht natürlich auf einer Einsicht in die Gesetze der betreffenden Techne. Man muß sich auf die Sache verstehen, und das besagt das wohl am meisten für die sokratische Definition angewandte Wort *ἐπιστήμη*. Doch auch *σοφία*, das er nach andern Stellen gebraucht haben soll, paßt gut hierher, bezeichnet es doch, wie wir oben sahen, nicht selten die Kunstverständigkeit [5]). Daneben steht die Bezeichnung

[1]) Zeller, Philos. d. Gr. II, 1[4], S. 156 ff.

[2]) Apol., p. 21 C ff.

[3]) z. B. Kriton, p. 47 B. Andere Stellen werden unten noch anzuführen sein. Natürlich findet sich die gleiche Redeweise bei Xenophon oft, der sie ausdrücklich als charakteristisch für Sokrates hervorhebt (memor. I, 2, 37), doch vgl. auch Plato, Symp. p. 221 E).

[4]) Vgl. Krohn, Sokrates u. Xenophon, S. 27 ff. Natorp, Platos Ideenlehre, S. 6 f.

[5]) S. o. S. 38.

φρόνησις bei Aristoteles (p. 1144 b. 18) vereinzelt. Fügt sich so das uns im allgemeinen über Sokrates Bekannte gut zusammen, um uns mit einiger Sicherheit den Ausgangspunkt seines Intellektualismus erkennen zu lassen, so weichen nun bei den Einzelheiten unsere zwei wichtigsten Gewährsmänner, Xenophon und Plato, so erheblich voneinander ab, daß es schwer fällt, aus den gerade in diesen Fragen sich öfter fast widersprechenden Berichten ein einheitliches Bild zu erhalten. Es wird daher wohl besser sein, zunächst einfach jeden für sich zu Worte kommen zu lassen, um erst dann zu sehen, ob sich nicht doch gewisse Berührungspunkte ergeben.

Daß der Sokrates des Xenophon fast ganz in solchen dem Praktischen zugewandten Erörterungen sich bewegt, ist bekannt. Doch auch die ethischen Forderungen, die er an den Menschen stellt, zielen in die gleiche Richtung. So nennt er die Selbstbeherrschung die Grundlage aller Tugenden (mem. I 5, 4), und wie er dies meint, geht klar aus demselben Kapitel hervor: Wer sich nicht selbst beherrschen kann, ist zu keinem Geschäfte tüchtig. Die Selbsterkenntnis ist eine häufige Forderung des Sokrates, und zwar deshalb, damit man erkennt, zu welchem Berufe man tüchtig ist (IV 2, 25 f.)[1]. Die Zweckbetrachtung, die sein ganzes Denken beherrscht[2] hängt gleichfalls hiermit zusammen. Das Gute ist das Nützliche (IV 6, 8), darum gibt es kein absolutes Gute, nur das für den jedesmaligen Zweck Nützliche ist gut (ebd. und III 8, 7)[3]. So auffällig, ja minderwertig diese Bestimmung scheint, wenn wir sie als von den Tugenden des Charakters ausgesagt ansehen, so verliert sie das Auffallende sofort, sobald sie nur für die praktische Tüchtigkeit des Menschen gültig sein soll.

Doch beschränkt sich auch der xenophontische Sokrates durchaus nicht auf solche, rein praktische Gespräche; er redet über das Gerechte und das Fromme im Anschluß an jene andern Gedanken (ἑπόμενα I 2, 37). Wir haben es hier nur mit dem Intellektualismus seiner sonstigen Ausführungen zu tun, und der trägt völlig die gleichen Züge jener praktischen Anschauung über die Tugend, von der Sokrates ausging, er trägt sie auch da noch, wo sie uns

---

[1]) A. Krohn, Sokrates u. Xenophon, S. 25 ff.

[2]) Zeller II, 1[4], S. 149 ff.

[3]) Heinze, Eudämonismus a. a. O., S. 732 ff.

ganz unberechtigt zu sein scheinen. Alle Tugenden sind ihm ein Wissen. Gilt das zunächst von den praktischen Tüchtigkeiten, so sucht Sokrates nun diesen Gedanken auch auf die eigentlichen Charaktertugenden zu übertragen. Darum sind ihm Tapferkeit und Frömmigkeit nicht eigentlich Charaktereigenschaften, sondern ein praktisches Können und Verstehen. Die Mannhaftigkeit (*ἀνδρεία*) kann durch Übung und Unterricht vermehrt werden, denn die Skythen und Thraker würden nicht wagen, mit Schild und Lanze gegen die Spartaner zu fechten, noch diese gegen die Thraker mit leichten Schilden und Wurfspießen, gegen die Skythen mit dem Bogen (III 9, 2). Also ist die praktische Geschicklichkeit und das Wissen, wie zu handeln ist, ein gut Teil der Tapferkeit (vergl. auch IV 6, 10 f.). Und die Frömmigkeit besteht ihm wesentlich darin, die Götter so zu ehren, wie die Gesetze es vorschreiben (IV 6, 2 ff.); diese bestimmte Kenntnis muß der Gottesfürchtige sein nennen. Die Gerechtigkeit muß man gelernt haben, so gut wie das Schreiben (IV 2, 20); ist sie doch die Gesetzlichkeit (IV 4, 12); also die Kenntnis der Gesetze gehört wesentlich dazu. Sie ist eine *σοφία* (III 9, 5), »denn das Gerechte ist, wie alles, was mit Tüchtigkeit betrieben wird, schön und gut; wer aber dies kennt, wird ihm nichts anderes vorziehen« (ebd.).

Ist schon die letzte Definition etwas gezwungen, weil der Begriff nicht mehr recht in die Denkweise des Sokrates hineinpaßt, wenn auch sein Streben, ihn doch ihr einzuordnen, sich nicht verkennen läßt, so tritt diese Schwierigkeit bei dem Begriff der Sophrosyne noch deutlicher zutage. Dieser ist ja, wie wir oben sahen, aus einem völlig andern Gedankenkreise erwachsen, nicht dem praktischen Intellektualismus, sondern jenem im Kampf gegen die Affekte entstandenen gehört er an. Daher will sich auf ihn die sokratische Art zu definieren am wenigsten anwenden lassen, und Sokrates gerät deshalb hier geradezu in Widerspruch mit seinen sonstigen Lehren. III 9, 4 heißt es, daß er die Weisheit von der Sophrosyne nicht trennte, denn wer das Schöne und Gute kenne, wende es auch an, und wer wisse, was unedel sei, hüte sich davor, und der sei weise und verständig. Man macht ihm den Einwand, ob er denn auch die für weise und mäßig (*ἐγκρατεῖς*) halte, die das Rechte verstünden, aber das Gegenteil täten. Da antwortet er: Ebensowenig als die Unweisen und Unmäßigen, denn ich meine, daß jeder bei seinem Handeln sich aus dem Mög-

lichen das auswählt, was er für sich am nützlichsten hält; die, welche nicht recht handeln, halte ich also weder für weise, noch für verständig. Bemerkenswert ist hier zunächst die Identifizierung der Sophrosyne mit der Selbstbeherrschung (*ἐγκράτεια*), beide treten ohne weiteres für einander ein. Die Definition selbst ist so gezwungen, wie kaum eine andere in den Memorabilien. Dies findet seine einfache Erklärung darin, daß es sich hier um einen dem sokratischen Intellektualismus eigentlich fremden Begriff handelt. Muß doch Sokrates sogar den, welcher etwas versteht (*ἐπιστάμενος*), weil er nicht danach handelt, als unweise (*ἄσοφος*) bezeichnen, im Widerspruch zu allem sonst von ihm Gelehrten. Eigentlich aber leugnet er überhaupt die Möglichkeit eines solchen Menschen, auch das von seinem Standpunkt begreiflich, paradox nur in der Übertragung auf fremde Gedankensphären. Der Praktiker, der Handwerker, der das Rechte versteht, sich aber nicht danach richtet, wäre in der Tat eine abnorme Erscheinung. So erkennen wir auch in den Schwächen und Widersprüchen dieser Begriffsbestimmung die Konsequenz, mit der Sokrates auf dem einmal eingenommenen Standpunkt verharrt.

In den ältesten Dialogen Platos finden wir gleichfalls Sokrates überall ausgehen von dem praktischen Tugendbegriff, der in einem Verstehen die Tüchtigkeit sieht. Sämtlich aber drängen sie über diesen Gedankenkreis hinaus. Im kleineren Hippias[1]) wird der paradoxe Satz verfochten, daß der freiwillig Fehlende besser sei als der unfreiwillig Fehlende, ist doch — wie der sehr charakteristische Beweis lautet — derjenige Läufer, Sänger oder Ringer der bessere, der nur dann schlecht läuft, singt oder ringt, wenn er selbst will, während der schlechte unabsichtlich nichts leistet (p. 373 C ff.) Jener paradoxe allgemeine Satz folgt so in der Tat notwendig aus dem sokratischen Tugendbegriff, doch will er dem Sokrates selbst nicht recht gefallen (p. 376 BC). Die folgenden Dialoge suchen bestimmte, einzelne Tugenden zu definieren; so der Euthyphron die Frömmigkeit. Sie wird anfangs von Euthyphron als das von den Göttern Geliebte bezeichnet (p. 6 E f.), dann aber von Sokrates selbst zunächst der Gerechtigkeit subsumiert (p. 11 E f.) und in dem Dienste der

[1]) Auf die weitreichenden Fragen nach Echtheit und Chronologie kann hier nicht eingegangen werden. Wir behandeln hier die kleineren Dialoge als die der Sokratik wohl am nächsten stehenden. S. auch u. S. 57.

Götter gesehen (p. 12 E, 13 D), so wie die Sklaven ihren Herren dienen. Dann muß sie freilich auch zur Vollbringung eines Werkes führen, wie die Leistung des Arztes, des Schiffbauers, des Zimmermanns; aber dieses Werk zu finden, will nicht gelingen. Im Charmides wird die Sophrosyne zunächst ganz im Sinne der alten Dichter als Mäßigkeit, bescheidenes Auftreten definiert (p. 159 B), dann als Scheu (160 E), bis sie wieder von Sokrates in seine Denksphäre hinübergezogen wird. Sie muß eine *ἐπιστήμη* sein (165 C), und zwar im Gegensatz zu der Wissenschaft des Arztes oder des Baumeisters eine solche von etwas Besonderem. Und das Besondere wird endlich in dem Guten und Bösen gefunden (p. 174 B). Die erste Definition der Tapferkeit im Laches bezeichnet sie als Standhalten im Kampf (p. 190 E); sie wird aufgegeben, denn nur der Einsichtige hat sie wirklich (p. 192 D); dann wird auch sie als eine *σοφία* gefaßt (p. 194 D), aber nicht die des Flötenspielers oder des Kitharisten, sondern die vom Gefährlichen oder Ungefährlichen (p. 194 E f.), was schließlich dahin erweitert wird, daß sie ein Wissen ist von allen Gütern und Übeln (p. 199 C). So wird in all diesen Dialogen die Tugend intellektualistisch aufgefaßt und zwar stets innerhalb des Anschauungskreises, der uns auch bei Xenophon als sokratisch entgegengetreten war. Selbst wenn die Mitunterredner anfangs ganz andere Definitionen vorbringen, ruht Sokrates nicht, bis er die seiner Denkweise entsprechende gefunden hat. Freilich in den endgültigen Definitionen geht er dann soweit über das aus Xenophon Bekannte hinaus, daß hier eine unüberbrückbare Kluft zu bestehen scheint. Darin mag man wohl schon die Hand des Schülers erkennen, der die vom Meister begonnenen Linien weiterzog. Aber der Weg von den ganz praktischen Erörterungen über bestimmte Fertigkeiten des xenophontischen Sokrates zu diesen Definitionen der Tugenden als eines Wissens vom Guten, rein als Begriff, scheint noch immer so weit, daß wir die Verbindung überhaupt aus dem Auge verlieren. Da tritt als ein Mittelglied in die so klaffende Lücke die Erzählung von dem delphischen Orakel, das den Intellektualismus nahe angeht und deshalb jetzt noch zu besprechen ist.

Die Erzählung der platonischen Apologie p. 21 ff. ist bekannt[1]).

[1]) Das Orakel selbst kennt auch Xenophon, Apol. 14.

Sokrates sei von dem delphischen Gotte für weiser wie die anderen Menschen erklärt worden; er habe das nicht verstanden und daher bei all denen, die er für σοφοί hielt, den Staatsmännern, Künstlern und Handwerkern, herumgefragt, doch überall gemerkt, daß sie sich nur einbildeten, etwas zu wissen, in Wahrheit ebenso wie er selbst nichts wüßten. Da sei ihm seine Überlegenheit klar geworden, die darin bestehe, daß er allein sich auch nicht einbilde, etwas zu wissen. An dieser Erzählung ist nun sicherlich manches Dichtung, besonders wohl die Art, wie sie das Orakel zum Motiv für Sokrates' Handeln werden läßt. Ihr symbolischer Wert bleibt ihr aber. Sie führt hinüber von den apodiktischen Ratschlägen des xenophontischen Sokrates zu dem suchenden platonischen. Daß eine Persönlichkeit beide Richtungen in sich vereinigt haben kann, dem Praktiker praktische Ratschläge erteilte und mit dem Denker forschte, wer wollte das mit Sicherheit leugnen? An der Erzählung selbst ist nun zunächst die verschiedene Auffassung des Wortes σοφός charakteristisch. Die Pythia meinte es ohne Zweifel in dem alten mystischen Sinne, Sokrates kann es aber nur praktisch fassen und wendet sich daher an all die, welche praktisch σοφοί sind. Wenn man nun fragt, was diese Leute und Sokrates mit ihnen nicht wissen, so gibt es darauf allerdings wohl nur eine Antwort: Den Begriff der Dinge[1]). Sokrates dringt in all seinen Gesprächen — und auch bei Xenophon (mem. IV 6, 1), wenn der ihm auch nicht immer zu folgen vermag — auf Definition der Begriffe[2]), und es ist ihm diese Aufgabe, wie wir uns wohl denken können, je mehr er in sie eindrang, immer schwerer erschienen. Mit dieser Seite der Sokratik, ihrer Bedeutung für die Erkenntnistheorie, haben wir es hier nicht zu tun. Jene immer tiefer dringende Fragestellung des Sokrates aber mußte schließlich auf die einseitige Formulierung seines Tugendbegriffs auflösend wirken. Gibt er doch in der Apologie selber zu, daß die Handwerker ihre Sache wohl verstehen, besser als er, der gar nichts davon versteht, nur die richtige Rechenschaft können sie nicht davon geben (p. 22 D). So sind sie unweise, obwohl sie etwas verstehen. Damit gewinnt der Begriff des Wissens langsam eine andre Bedeutung. Das Wissen als solches wird Selbstzweck,

---

[1]) Th. Ziegler, Die Ethik der Griechen und Römer, S. 56.

[2]) Aristoteles, Metaphysik XIII, 4, p. 1078 b 27.

es erscheint wichtiger als das praktische Können [1]). So zieht er noch in den platonischen Dialogen zunächst jeden Tugendbegriff in die Sphäre praktischer Denkweise hinüber. Wie er ihn aber immer schärfer durchdenkt, dringt er schließlich bis zu einer Anschauung vor, innerhalb der seine urspüngliche Auffassung der Tugend keine Stelle mehr haben konnte. Der Praktiker braucht eine solch eindringende Untersuchung über die Grundbegriffe seiner Techne nicht, um doch nach alter Ansicht ein *σοφός* zu sein und die *ἀρετή* zu haben. Ist aber ein solch tiefes Wissen nötig, damit man im Besitz der wahren Tugend und ein wirklicher *σοφός* ist, dann sind es eben jene Praktiker nicht, sie haben die Tugend nicht. Damit hat Sokrates einfach durch konsequentes Verfolgen seines Weges, auf dem ihm das Problem des Wissens immer schwerer lösbar schien, den Tugendbegriff, von dem er ausging, überwunden. Er ist vorgedrungen bis zu einem Standpunkt, von dem aus auf die Frage nach der Tugend und dem Wissen der Tugend innerhalb des alten Gedankenkreises keine Antwort mehr möglich war. Ob die schließlichen Definitionen der platonischen Dialoge, welche schon hinüberleiten in eine völlig andere Denksphäre, erst dem Schüler gehören, der dem rastlosen Fragen des Meisters die Antwort fand, ob dieser selbst in schöpferischen Stunden so völlig die ursprüngliche Grundlage seiner Betrachtungen verließ, wird wohl immer ein Problem bleiben. Die Fragestellung aber und damit die Überwindung des einseitigen praktischen Intellektualismus dürfen wir dem Lehrer selber zuschreiben. Und diese Tat ist für die weitere Entwicklung des ethischen Intellektualismus von größter Bedeutung geworden. Der praktische Intellektualismus sollte von da an niemals mehr die wesentlichen Züge der ethischen Systeme bestimmen. Er war durch Sokrates selbst, der ihn am schärfsten vertreten hatte, überwunden.

Damit wäre die Bedeutung des Sokrates für den späteren Intellektualismus der griechischen Ethik freilich rein negativ. Aber auch hier hat er mindestens ebensoviel durch seine Persönlichkeit als durch seine Lehre gewirkt [2]). Und es ist nun wunderbar zu sehen, wie der gleiche Sokrates, der selbst die Tugend so fast ausschließ-

---

[1]) Vgl. Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, S. 26 f.
[2]) So schon Xenophon mem. I, 2, 17 f.

lich in praktischer Tüchtigkeit sah, durch seine Persönlichkeit der folgenden Ethik gerade jene intellektualistischen Züge mit geliehen hat, die sein eigenes Denken nicht bestimmten. Ist er doch einmal der Typus des klug besonnenen Mannes in geradezu höchster Potenz. Alle andern erscheinen neben ihm immer als unbedacht. Stets muß er sie darauf aufmerksam machen, daß sie weder die Folgen ihres Tuns, noch das, was aus ihren im Gespräch gemachten Voraussetzungen sich ergibt, recht bedenken, Bei Xenophon gehören hierher vor allem die Gespräche mit den Männern, die einen Beruf ergreifen wollen. Sie haben sich meist noch gar kein Kopfzerbrechen über ihr künftiges Amt gemacht und stellen es sich viel zu leicht vor. Der weitsehende Sokrates muß sie erst auf alle Schwierigkeiten und die ihnen daraus erwachsenden Pflichten aufmerksam machen. In den dialektischen Erörterungen der platonischen Dialoge stellt er den sicheren und schnell abgegebenen Begriffsbestimmungen der andern immer wieder Bedenken und Einwände entgegen. Auch hier steht er überall als der ungemein Besonnene, der alle Seiten der Frage erwägt, den andern gegenüber, die in ihrer Unüberlegtheit nur gerade die eine Seite sehen, die sich ihnen zuerst bietet. So ist in ihm das Ideal des Besonnenen wie kaum in einem andern Griechen verkörpert gewesen.

Den Besitz eines höheren, gottgegebenen Wissens über die Tugend lehnte Sokrates entschieden von sich ab. Den Namen des Weisen beanspruchte er nicht für sich. Dieser Zug kann von Plato unmöglich erfunden sein[1]). Und doch schien der späteren Tradition seine Gestalt auch im Schimmer göttlicher Weisheit zu strahlen. Dahin mag manches gewirkt haben. Nicht selten beschäftigte er sich mit der Frage nach der Frömmigkeit und definierte sie wohl als ein Wissen von dem rechten Gottesdienste. Das Wissen konnte leicht als ein von den Göttern stammendes betrachtet werden, und damit war der Übergang in jene mystische Sphäre geschehen. Er war ohne Zweifel ein sehr frommer Mann. Seine Aufgabe, die Menschen zu prüfen, sah er nach Platos Darstellung in der Apologie als eine gottgestellte an[2]); sicherer bezeugt ist der hohe Wert, den er Orakeln,

---

[1]) Vgl. auch Xen. mem. IV, 7, 10. Sonst weicht die xenophontische Darstellung hierin freilich stark von Plato ab.

[2]) p. 30 AE, 33 C.

Träumen u. ähnl. beimaß[1]). Die geheimnisvolle Stimme seines Innern, das Daimonion, offenbarte ihm selbst zwar nicht das Wesen der Dinge, bezog sie sich doch fast immer nur auf einzelne, bestimmte Fälle; den Späteren aber mußte sie den mystischen Charakter seiner Persönlichkeit erhöhen[2]). Jene ungeheure Besonnenheit, die ihn immer noch wieder einen vergessenen Umstand finden ließ, wo die andern schon längst glaubten, alles berücksichtigt zu haben, mochte ihn diesen ebenfalls in einem geheimnisvollen Lichte erscheinen lassen. Und endlich wob sein Tod einen solch verklärenden Schimmer um sein Haupt, daß nur das höchste Menschenideal, welches die späteren Generationen kannten, seinen Wert ihnen genügend auszudrücken schien.

### 2. Plato.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die schwierige Frage nach der Chronologie der platonischen Dialoge zu erörtern. Wir wollen nur zeigen, wie Plato den sokratischen Intellektualismus überwunden, umgebildet und mit fremden Elementen immer mehr durchsetzt hat. Diese Entwicklung läßt sich in seinen Schriften deutlich verfolgen. Danach handeln wir zuerst von den Dialogen, die noch entschieden vom sokratischen Standpunkt ausgehen, dann von den Übergangsschriften Protagoras, Menon und Gorgias, hierauf von den Dialogen des vollausgebildeten Platonismus, Phädrus, Phädon und Staat, denen sich endlich der Philebus und die Gesetze anschließen[3]).

Über jene ersten, kleineren Dialoge ist schon soeben bei Sokrates geredet worden. In der Tat strebt der Sokratismus hier so entschieden über sich hinaus und auf den Platonismus zu, daß man wohl nie mit Sicherheit wird entscheiden können, wo die Gedanken des Lehrers aufhören, von wo an sie der Schüler weitergesponnen hat. Wir sahen schon oben, wie in den Dialogen Charmides, Laches und Euthyphron zunächst stets von dem alten sokratischen Tugendbegriff, dem der praktischen Tüchtigkeit, ausgegangen wird. Dann aber drängt

---

[1]) Plato apol., p. 33 C. Xenoph. mem. I, 1, 3.

[2]) Vgl. jetzt Gomperz, Griech. Denker II, S. 70 ff.

[3]) Im ganzen entspricht das wohl auch der heute noch zumeist festgehaltenen Chronologie.

die Entwicklung des Gesprächs überall zu der Behauptung hin, daß der Tugend doch schließlich ein einheitliches Wissen zu grunde liegen müsse: das vom Guten an sich, nicht nur vom Guten zu dem oder jenem Zwecke [1]). Wenn irgendwo, so ist hier wohl schon die Hand des Schülers zu spüren, der noch unsichere Anfänge im Denken seines Meisters mit deutlicheren Zügen weiterbildete. Wenn aber nur das Wissen von dem einen einheitlichen Guten wahre Tugend ist, dann ist es jene Tüchtigkeit des Praktikers nicht mehr. Er besitzt ein solches Wissen nicht und bedarf seiner nicht.

Der Protagoras geht davon aus, daß die politische Tugend im Gegensatz zu den anderen Künsten nicht lehrbar sei, wie der Sophist behauptet (p. 319 A ff.). Die zweite These des Sokrates geht dann wieder auf die Einheit der Tugend (p. 329 C, 349 B). Alle Tugend ist eine einheitliche, findet ihre Einheit im Wissen. Waren jene Tüchtigkeiten immer ein Wissen, Verstehen von dem und jenem, so erhebt sich nun über ihnen allen, sie gewissermaßen absorbierend, die eine Tugend, die in das gesetzt wird, was all jenen einzelnen Fertigkeiten in gleicher Weise zukommt, in das Wissen, die Erkenntnis an sich. Kündigt sich hier leise die Wandlung des sokratischen in den mystischen Intellektualismus an, so erinnert die Art, wie der Gedanke im einzelnen durchgeführt wird, schon fast an den von uns homerisch genannten. Die Menschen beziehen alles auf Lust und Unlust als den Erfolg ihres Handelns, jene nennen sie gut, diese böse, und sie wägen beide gegeneinander ab. Wer daher das Gute erkennt, aber von Lust beherrscht böse handelt, wählt statt eines kleineren Gutes ein größeres Übel, er handelt also böse aus Unverstand, aus Mangel an Erkenntnis. Der Verständige wird immer richtig zu wählen wissen und nicht unter zwei Übeln das größere ergreifen. Doch nur eine wirkliche Wissenschaft könnte die wahre Größe der Güter und Übel bestimmen, wie die Meßkunst die Größe der Körper nach der Wirklichkeit (p. 352 D ff.). Die ganze Art dieser Ausführungen erinnert, obwohl von den Affekten als der die Menschen irre leitenden Macht nicht die Rede ist, doch deutlich an die Denkweise des homerischen Intellektualismus, nach dem sich der Mensch von kluger Einsicht,

---

[1]) Wie alle jene Dialoge auf dieses Ziel lossteuern, hat Gomperz klar dargestellt. (Griechische Denker II, S. 243 ff. u. 292.)

nicht von seinen unverständigen Trieben leiten lassen soll. Daß in diesem Gedankenkreis schließlich die Affekte ganz verschwanden und rein logische Prozesse an ihre Stelle gesetzt wurden, fanden wir schon oben bei Demokrit (S. 16 f.). Bemerkenswert ist aber hier das Streben nach einer Wissenschaft, welche den genauen Aufschluß über das wahre Gute gewähren soll (p. 356 E f.). Damit zeigt sich die Möglichkeit, auch diesen Intellektualismus mit dem sokratischen in Beziehung zu setzen und sie zusammen weiterzubilden im Sinne der platonischen Denkweise.

Auf diesem Wege schreitet Plato im Meno fort, und er tut hier den entscheidenden Schritt, indem er den sokratischen Intellektualismus völlig in den mystischen überführt. Meno zählt im Beginn des Gesprächs eine Menge von Tugenden auf, die Tüchtigkeiten für jede besondere Lebensstellung (p. 71 E f.). Einem solchen »Schwarm« von Tugenden gegenüber dringt Sokrates sofort auf ihre Einheit (p. 72 A ff.). Um diese aber recht verständlich zu machen, wird ganz apodiktisch, völlig von sokratischer Art abweichend, die Lehre von der Wiedererinnerung vorgetragen (p. 81 A ff.). Sokrates hat von Leuten, die in den göttlichen Dingen weise sind, gehört, daß die Seele unsterblich ist und eine Wanderung durch verschiedene Körper durchzumachen hat. So hat sie alles, auf der Erde wie im Hades, schon gesehen, und Lernen ist in Wahrheit nur Wiedererinnern an schon Gewußtes. Nach mancherlei Abschweifungen kehrt der Dialog schließlich zu dieser Lehre zurück. Denn es wird zuletzt eine Unterscheidung aufgestellt zwischen wirklichem Wissen (*ἐπιστήμη*) und richtiger Meinung (*ὀρθὴ δόξα*) (p. 97 A f.). Ist jenes wertvoller, so genügt doch auch diese für das praktische Leben. Wenn niemand den richtigen Weg kennt, ist auch der immerhin ein guter Führer, der die richtige Meinung von ihm hat (97 B). Doch die richtigen Meinungen sind unbeständig, sie entfliehen der Seele, so daß man sie festbinden muß durch die Erwägung der Gründe (*αἰτίας λογισμῷ*). Das aber ist die Wiedererinnerung [1] (p. 97 E f.). Die guten Staatsmänner haben geradeso wie die Dichter und Wahrsager nur eine richtige Meinung, die sie durch ein göttliches Geschick (*θείᾳ μοίρᾳ*) [2] erhalten haben (p. 99 A ff.).

---

[1]) Natorp, Platos Ideenlehre, S. 34.

[2]) Vgl. dazu Zeller II, $1^4$, S. 594, Anm. 4.

So wird in diesem für die Entwicklung des ethischen Intellektualismus höchst wichtigen Dialoge der sokratische Tugendbegriff zum ersten Male entschieden in den religiös-mystischen umgewandelt. Das allgemeine und einheitliche Wissen hat jetzt seinen Inhalt gefunden in der Wiedererinnerung des schon Erlebten, die allein die richtige Einsicht geben kann. Dies aus seiner Präexistenz dem Menschen erwachsende Wissen vom Guten knüpft sichtlich an die orphisch-pythagoreische Lehre vom Wissen des Guten durch göttliche Belehrung an. Die Lehre von der mystischen Inspiration des Weisen wird nun aber in genialer Weise so umgebildet, daß sie doch noch mit dem sokratischen Wissensbegriff vereinbar erscheint. Handelt es sich doch hier nicht um ein Wissen, das dem Menschen von außen überliefert oder eingegeben wäre, der Lebende findet es in sich selbst, wie an dem Sklaven nachgewiesen wird, der ohne Belehrung allein durch eigenes Denken geometrische Sätze findet (p. 82 C ff.). Wie Sokrates, indem er immer tiefer in die Begriffe über die Voraussetzungen menschlichen Tuns eindrang, schließlich den allgemeinen Begriff, der hinter all den einzelnen verborgen läge, ahnte, so wird hier jene ursprünglich als von außen dem Menschen gegeben gedachte Erkenntnis soweit umgebogen, daß auch sie als ein Finden durch Denken, ein Finden im eigenen Denken erscheint. So vollzieht sich die Verbindung des sokratischen mit dem orphisch-pythagoreischen Intellektualismus. Damit ist es aber zugleich auch gelungen, alle intellektualistischen Strömungen an ihrer Stelle zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Die Tugend des Staatsmannes, die zwar nicht auf wahrer Einsicht, doch auf richtiger Meinung beruht, wird in ihrer Weise anerkannt. Damit ist dem sokratischen Tugendbegriff, wenn auch unter dem jetzt von Plato gewonnenen, seine Stelle gelassen. Und endlich wirkt, wie schon im Protagoras, der homerische Intellektualismus gleichfalls ein. Die Tugend wird an einer Stelle definiert als eine Einsicht, die den nützlichen Gebrauch der Güter und damit die Erlangung der Glückseligkeit allein gewährleistet. Die Einsicht (φρόνησις) soll die Seele leiten, könnte doch z. B. der Mut ohne Einsicht diese ins Unglück führen (p. 88 A ff.). Hier handelt es sich um die Einsicht, welche den blinden Affekten entgegengesetzt ist. Auch sie kann sich hier ohne weiteres an das sonstige Wissen angliedern, weil dies in der Lehre von der Wiedererinnerung, eines

Teils seines mystischen Charakters entkleidet, ein Wissen durch eigenes Denken geworden ist. Kluge Erwägung führt auch zu solchem Wissen, wie kluge Erwägung vor den törichten Leidenschaften schützt. Damit können diese zwei, anfangs so verschiedenen Richtungen hier gleichfalls zusammenfließen. Die Theorie der Wiedererinnerung schafft die Möglichkeit alle drei Strömungen intellektualistischen Denkens in einer großen Synthese zu vereinigen.

Am Schluß des Gorgias, der sonst weniger für unsere Zwecke ausgibt, wird ausführlich das Gericht über die Toten geschildert (p. 523 ff.). Mehrfach wird betont, daß dies Wahrheit sei und nicht ein thörichtes Märchen (p. 523 A, 524 A, 527 A). So strömt die Mystik und ihr Wissen von dem, was dem Menschen auch noch im Jenseits nützlich ist (p. 526 D, 527 C), in vollen Strömen in die platonische Lehre ein.

Die große Rede des Sokrates im Phädrus (p. 244 ff.) beginnt mit der Absage an die sokratische Nüchternheit, wie man wohl gesagt hat, mit dem Preise der gottergriffenen Raserei. Der Wahnsinn aus Gott ist schöner als die Sophrosyne aus den Menschen (p. 244 D). Folgt jenes Bild vom Wagen, wo in nun völlig mythologischer Form die Lehre von der Wiedererinnerung aufgenommen wird (p. 246 A ff.)[1] Im Himmel schaut die Vernunft, die es allein vermag, die Gerechtigkeit an sich selbst, die Sophrosyne und die Episteme (p. 247 D); und zwar nicht die Episteme, »die eine Entstehung hat, noch die bei etwas anderem eine andere ist, von dem was wir jetzt seiend nennen, sondern die Episteme in dem, was wirklich seiend ist« (p. 247 D f.). Etwas davon hat jede Seele gesehen, nur die eine mehr, die andere weniger, und so entsteht eine Stufenreihe der wissenden Menschen, in welche diese Seelen eingehen, vom Philosophen bis herab zum Tyrannen (p. 248 D f.). Dabei sind die Politiker, Gewerbetreibenden, Ärzte, Handwerker und Ackerbauer nicht vergessen. So wird hier auch der Tüchtigkeit des praktischen Lebens in ihren verschiedenen Formen ihre Stelle angewiesen. Bei der Seelenwanderung, deren Lehre nun vorgetragen wird, geht in einen Menschen nur eine solche Seele ein, die die Wahrheit geschaut hat, »denn der Mensch muß sie begreifen nach dem, was wir Idee (*εἶδος*) nennen, was aus vielen

[1]) Die Wahrheit der Lehre abermals ausdrücklich betont, p. 247 C.

Wahrnehmungen hervorgeht und in eins durch Folgerung (λογισμῷ) zusammengefaßt wird. Das aber ist die Wiedererinnerung an jenes, was einst unsere Seele geschaut hat, als sie mit einem Gotte umherwandelte, über das hinaussah, was wir jetzt für Wirklichkeit halten, und emportauchte in das wahrhaft Seiende« (p. 249 B f.). Die Verbindung des empirischen Schließens und Wissens mit dem mystischen durch die Lehre von der Wiedererinnerung wird hier deutlich wieder aufgenommen.

Neben diesen zwei Richtungen des Intellektualismus wirkt aber der homerische auch hier mit ein. In seiner ersten Rede (p. 237 ff.) stellt sich Sokrates ganz auf diesen Standpunkt. Die Liebe ist eine Begierde und führt den Menschen in Schuld und Leid. Zwei Kräfte gibt es in der Seele, die angeborene Begierde nach Lust und das erworbene Urteil (δόξα), das nach dem Besten strebt. »Wenn nun das Urteil durch Vernunft zum Besten hinführt und herrscht, so heißt die Herrschaft Sophrosyne, wenn aber die Begierde vernunftlos zur Lust hinreißt und in uns regiert, so wird die Regierung Frevel genannt« (p. 237 E f.). Dieser Gedanke wird dann in der zweiten Rede nur insofern vertieft wieder aufgenommen, als die Liebe, bei der der edlere Trieb des Menschen und nicht die wilde Begierde herrscht, ihn wie den Geliebten zum philosophischen Leben und damit zur höchsten Glückseligkeit führt (p. 256 A ff.).

An dieses Streben, auch den homerischen Intellektualismus mit dem mystischen zu vereinigen, knüpft der Phädon unmittelbar an. Trat jener bisher meist mehr unvermittelt den andern Richtungen gegenüber, hier wird er völlig zu ihnen hinübergezogen. Aus dem mystischen Vorstellungskreise hat Plato die schroffe Trennung von Körper und Seele übernommen[1]). Diese ist im Leibe wie in einem Kerker eingeschlossen (p. 62 B), und sie wird durch ihn von ihrer wahren Bestimmung abgezogen (64 D ff.) Der Körper täuscht die Seele und der Philosoph wird ihn daher verachten (65 B ff.) Wodurch aber ist der Körper so hinderlich für die Seele? Vor allem sind es die Begierden und ihre Folgen, welche die klare Ruhe der Seele verwirren (p. 66 B ff.). So werden hier die Leidenschaften als das von dem Weisen zu Bekämpfende hingestellt, ein Gedanke, der in

[1]) Vgl. oben S. 22.

der orphisch-pythagoreischen Mystik noch nicht so klar ausgesprochen schien[1]). Nur wenn wir uns ganz vom Körper und seinen Begierden abwenden, werden wir dem Wissen nahe kommen (66 E f.)[2]). Dem Philosophen wird der Körperfreund gegenübergestellt, der sich nur von seinen Lüsten leiten läßt (68 B ff.). Die Tugend aber besteht nicht in dem Tausch eines Affektes gegen den andern, sondern in der Einsicht (*φρόνησις*) durch die man Mannhaftigkeit, Sophrosyne und Gerechtigkeit erwirbt (69 A f.). Der Besonnene, der die Übel der Leidenschaft klug durchschaut, wandelt sich so in den Weisen, der das Gemeine an ihnen erkennt und sich der reinen Quelle höheren Wissens zuwendet, die ihn von jenen Affekten befreit. Damit hat Plato auch die dritte Richtung des ethischen Intellektualismus mit seinem Ideenkreis verwoben, und es folgt nun die große systematische Verarbeitung im Staat.

Im 4. Buche des Staates gibt Plato jenes berühmte Schema der Tugenden für die Seele des einzelnen Menschen, wie für die verschiedenen Stände des Staates. Wir beginnen mit der Ethik des Einzelnen. Plato unterscheidet bekanntlich die drei Seelenteile des Vernünftigen (*λογιστικόν*), des Mutigen (*θυμοειδές*) und des Begehrlichen (*ἐπιθυμητικόν*), entsprechend den drei Ständen seines Staates (IV p. 435 ff.). Das Vernünftige soll in der Seele herrschen, weil es weise ist und Voraussicht übt für die ganze Seele (441 E), das Mutige ihm unterworfen und verbündet sein (ebd.). Und diese beiden werden dann dem Begehrlichen vorstehen, was das meiste in jeder Seele ist und das unersättlichste (442 A). Tapfer ist die Seele, deren mutiger Teil der Vernunft darin folgt, was sie als furchtbar ankündigt und was nicht (442 C). Weise ist das Vernünftige, welches herrscht und die Erkenntnis davon hat, was jedem Teile und dem Ganzen nützlich ist (ebd.). Die Sophrosyne besteht darin, daß alle Teile darüber einig sind, daß das Vernünftige herrschen soll (442 C f.), die Gerechtig- darin, daß jeder das Seine tut (443 B). Ganz entsprechend sollen im Gemeinwesen die Weisen herrschen (428 B ff.), die im Besitz des hierzu nötigen Wissens sind, nicht der Episteme des Zimmermanns

---

[1]) Vgl. oben S. 33.

[2]) Daß hier die Begierden als Affektionen des Leibes aufgefaßt werden, legt Gomperz dar (Griechische Denker II, S. 349 f.).

oder des Böttchers, sondern einer besonderen über die Verhältnisse der Stadt selbst (ebd.). Die Krieger sollen eine rechte Erziehung erhalten, um die richtige und gesetzliche Vorstellung davon zu bekommen, was furchtbar ist; das ist die Tapferkeit (429 E f.). Wenn alle darüber einig sind, daß die Weisheit über die Begierden herrschen soll, die Einsicht der Wenigeren und Tüchtigeren über die Begierden der Vielen und Schlechten, so hat der Staat Sophrosyne (431 C ff.). Und Gerechtigkeit ist es wieder, wenn jede der drei Klassen das Ihrige tut (434 C). So scheint hier, in den ethischen wie in den politischen Reflexionen, die Weisheit fast ganz zu jener ethischen Besonnenheit geworden zu sein, die die blinden Begierden und Leidenschaften im Zaume hält, sie scheint sich fast völlig in jene schon homerische Denkweise gewandelt zu haben. Aber das ist bloß ein Schein, dadurch entstanden, daß hier allein das Verhältnis zur praktischen Welt erörtert wird. Sind doch nur die Philosophen im Besitze jenes wahren Wissens, das allein vorauszubedenken, den Mut zu regeln und die Affekte zu zügeln vermag. Sie sollen daher regieren (p. 473 D). Dazu bedürfen sie aber der Ausbildung in mancherlei Kenntnissen (VI p. 502 D ff.), bis hinauf zur höchsten Kenntnis, der der Idee des Guten (p. 505 A). Zu den Ideen aber führt die Dialektik (511 B f.). Und nach dem Bilde von der Höhle im Anfang des 7. Buches gleicht der Philosoph dem, der die Figuren selbst, nicht nur ihren Schatten, und die Sonne gesehen hat (VII p. 516 A ff.). Die best Veranlagten sollen genötigt werden, zu jener Kenntnis zu gelangen, das Gute zu schauen und die Reise aufwärts anzutreten; wenn sie es aber erblickt haben, dann sollen sie zurückkehren und die Leitung des Staates übernehmen (519 C f.).

Dem Philosophen eignet demnach das höhere Wissen von dem Überirdischen wie die kluge Besonnenheit, welche die Affekte beherrscht. Beide sind hier aufs engste miteinander verbunden, die göttliche Weisheit äußert sich, in die Praxis gewandt, als verständige Überlegung. Diese Verbindung ist möglich, weil das mystische Wissen bei Plato seinen Charakter gewandelt hat. Die Ideenlehre ist ja nicht gewonnen durch Offenbarung, sondern durch menschliches Denken, aufsteigend, nicht herabgekommen. Sie wird immer von neuem erworben durch die Dialektik, welche in der Akademie gelehrt wird. Selbst der Gedanke an die Wiedererinnerung tritt hier

zurück. Diese bedeutsame Wandlung des geoffenbarten Wissens in selbst gefundene Weisheit, der aber die gleiche mystische Gefühlsqualität noch eignet — ist doch die Erkenntnis des Guten ein »Schauen« (p. 519 D), — ermöglicht erst das völlige Zusammenfließen mit jener ganz menschlich klugen Verständigkeit. Vorbereitet war diese Wandlung gewiß schon in der Philosophie der Pythagoreer, wenn das auch für uns nicht mehr nachweisbar ist.

Schließlich ist aber auch Platz gelassen für die Reihe jener praktischen Tüchtigkeiten, die dem Sokrates in erster Linie als Tugenden galten. Ist doch Gymnastik und Musik die Vorbildung zur Philosophie. Und wenn im Staate jeder dem Seinen nachgehen soll, damit die Gerechtigkeit entsteht, so wird damit die Tätigkeit des dritten Standes an ihrer Stelle gleichfalls anerkannt. Diese »sogenannten Tugenden« liegen denen des Körpers sehr nahe und werden ausgebildet durch Gewohnheit und Übung, die des Erkennens dagegen mag einem Göttlicheren angehören (VII p. 518 D f.). Immerhin erscheinen doch auch solche Tugenden als eine Art Vorstufe zu der wahren, philosophischen[1]). Und so sind in diesem großen Systeme alle Richtungen des ethischen Intellektualismus in einer genialen Synthese vereinigt. Untergeordnet sind sie alle und finden alle ihren Zusammenhalt in dem Gedanken des mystischen Wissens. Die zentrale und dominierende Stellung, welche von Anfang an, wie wir oben sahen[2]), der mystische Weise gegenüber dem Besonnenen und dem Geschickten innehatte, bestimmt auch hier die Gliederung des Systems. Doch dies mystische Wissen, das dem Plato aus den orphisch-pythagoreischen Kreisen geboten wurde, ist aufs engste verbunden mit dem im Kampf gegen die Affekte erwachsenen Klugheitsbegriff. Beide sind hier — und, so viel wir sehen, hier zum erstenmal vollkommen klar — miteinander identifiziert. Hat sich doch das mystische, geoffenbarte Wissen im wesentlichen gewandelt zur wissenschaftlichen Erkenntnis, die jenem besonnenen Erwägen natürlich weit näher steht. Im dialektischen Verfahren wird sie gewonnen: so führte Sokrates seine Hörer immer tiefer in die Probleme ein, indem er sie auf jede neue Schwierigkeit, die sie selbst übersahen, aufmerksam machte; so trat aber

[1]) Vgl. Zeller, Philosophie d. Griechen II 1[4], S. 882.
[2]) Vgl. S. 41 f.

schon bei Homer der Kluge neben den Unbesonnenen, der die Folgen seines blinden Handelns nicht beachtete. Jener praktische Tugendbegriff endlich, von dem Sokrates ausging, und den er doch schon zu überwinden strebte, bildet nicht eigentlich einen integrierenden Bestandteil des Systems. Ist doch Plato in seinen frühesten Dialogen schon völlig über ihn hinausgewachsen. Für ihn und seine niedere Art des Wissens ist nur Platz gelassen; und die unterste Bevölkerungsschicht, die eigentlich keine Tugend hat, nimmt bloß indirekt, indem sie ihre Stellung ausfüllt, an der allgemeinen Tugend der Gerechtigkeit teil. Der Begriff der Sophia aber, der bei Sokrates anfangs ganz die praktische Fertigkeit bezeichnete, ist übergegangen in den der mystischen Weisheit und hat von da aus auch den der klug besonnenen Einsicht aufgesogen. Beide sind zusammengeflossen, während der Ausgangsbegriff völlig verlassen ist.

Einen etwas anderen Aufbau zeigt die sog. Gütertafel des Philebus (p. 66 A ff.). Da wird an die Spitze gestellt das Maß, an die zweite Stelle das Symmetrische, Schöne, Vollendete und Ausreichende, und an die dritte Vernunft und Einsicht; als viertes folgen die Wissenschaften, Künste und richtigen Meinungen, zuletzt endlich die reinen Lustgefühle. So steht auch hier die wahre Einsicht über den Einzelfertigkeiten, die aber gleichfalls ihren Platz haben. Daß die Vernunft und Einsicht erst an dritter Stelle kommt, sie, die der Wahrheit am ähnlichsten ist (p. 65 D), ist nicht auffällig, wenn wir annehmen dürfen, daß an den zwei ersten Stellen das Mathematische und dessen Einbildung in die Erscheinungswelt zu verstehen ist[1]. Dann steht eben über der Vernunft noch ihr Objekt, das, worauf sich die wahre Philosophie richtet.

Die Gesetze zeigen gegenüber der entschiedenen Konzentration des Systems im Staate einen deutlichen Rückschritt. Die philosophische Bildung wird hier nicht mehr gefordert[2], und daher tritt der Gedanke an die höhere Weisheit in den Hintergrund. Wohl erscheinen die Tugenden der Einsicht (*φρόνησις*), Sophrosyne, Gerechtigkeit und Tapferkeit als »göttliche« Güter (I p. 631 C). Doch die Aufgabe der Einsicht besteht wesentlich darin, die Affekte zu regeln (I p. 644 C ff. III p. 689 A ff.). Der von uns homerisch genannte In-

[1]) Vgl. Zeller II 1⁴, S. 874 f.
[2]) Ebenda, S. 952 ff.

tellektualismus gewinnt daher hier eine größere Bedeutung. Von der Sophrosyne wird recht oft geredet, sie ist mit der Einsicht fast identisch (IV p. 710 A). Für keine Tugend soll einer im Staate geehrt werden, wenn ihm die Sophrosyne fehlt (III p. 696 B). Da in der intellektualistischen Auffassung der Ethik hier die mystische Seite mehr in den Hintergrund gedrängt ist, so bleibt naturgemäß nur die besonnene Mäßigung als Leiterin der Affekte, mit der Plato im Staate das mystische Wissen, welches von ihm zur wissenschaftlichen Erkenntnis gewandelt war, zusammengeschmolzen hatte. Doch neben der großen systematischen Verarbeitung aller Richtungen im Staate können diese späteren Umgestaltungen im Philebus und in den Gesetzen für die hier verfolgte Entwicklung keine größere Wichtigkeit beanspruchen.

### 3. Aristoteles.

In der nikomachischen Ethik, mit der wir es hier zunächst allein zu tun haben, sucht Aristoteles anfangs (I 6) ganz allgemein die Glückseligkeit, das höchste Gut, in der richtigen Tätigkeit der Vernunft. Die richtige Tätigkeit aber eines vernünftigen Wesens, wie es allein der Mensch ist, ist die Tugend. Nähere Bestimmungen gibt dann das dreizehnte Kapitel desselben Buches. Der ernährende Teil der Seele hat an der Tugend keinen Anteil (p. 1102, b. 11). Ein anderer Teil der Seele scheint auch ohne Vernunft zu sein und doch auch wieder nicht (ebd. 13 ff.). Denn es ist im Menschen etwas gegen die Vernunft Gerichtetes, welches sich ihr widersetzt. Die Begierden (*ὁρμαί* 21) treiben die Unmäßigen zu dem Entgegengesetzten. Und doch scheint auch dies nicht ganz der Vernunft zu entbehren, denn es gehorcht ihr ja in dem Mäßigen, dem Verständigen und dem Mannhaften. So hat das *ἐπιθυμητικόν* oder überhaupt das Begehren (*ὀρεκτικόν*) an der Vernunft insoweit Anteil, als es ihr gehorcht, wie einer seinem Vater oder seinen Freunden folgt. Danach gibt es zwei Arten des Vernünftigen: das an sich Vernünftige und das diesem Folgende; und zwei Arten der Tugenden: die dianoëtischen, die der Vernunft als solcher eignen, und die ethischen, deren Wesen darin besteht, daß die Begierden der Vernunft folgen. Diese Ausführungen zeigen deutlich, von welcher intellektualistischen Anschauungsweise Aristoteles ausgeht, und die in erster Linie sein Denken beherrscht.

Die Begierden sollen sich der Vernunft unterordnen, dieser Gedanke steht im Mittelpunkte der Betrachtung; der homerische Intellektualismus bildet die Grundlage des ethischen Systems. Es läge nahe, in den dianoëtischen Tugenden die des Weisen zu suchen, aber der wesentlich realistische Standpunkt des Aristoteles gestaltet auch diese Gruppe mehr im Sinne jener intellektualistischen Auffassung, die sich im Kampfe gegen die Affekte gebildet hatte, und nur einzelne Züge hat er für sein System aus der mystischen Denkweise entlehnt.

In der Betrachtung der ethischen Tugenden herrscht vollständig jene Antithese von Affekt und Intellekt. Aristoteles unterscheidet hier (II 4) an der Seele dreierlei: Affekte (πάθη), Vermögen (δυνάμεις) und Richtungen (ἕξεις p. 1105 b. 20). Zufolge der Vermögen sind wir für die Affekte empfänglich, zufolge der Richtungen verhalten wir uns gut oder schlecht den Affekten gegenüber (Z. 23 ff.). Die Tugenden sind nun weder Affekte noch Vermögen, sondern Richtungen der Seele (p. 1106 a 11), denn nur derentwegen wird man gelobt oder getadelt. Auch worin das richtige Verhalten den Affekten gegenüber besteht, wird schon hier deutlich gesagt. Wenn wir uns dem Zornigwerden stark und maßlos überlassen, so verhalten wir uns schlecht, wenn es aber nur mäßig geschieht, gut (p. 1105 b 26). Die Tugend besteht also in einem mäßigen Verhalten den Affekten gegenüber. Und in den folgenden Kapiteln wird nun ausgeführt, wie alle ethische Tugend ein solch Mittleres zwischen zwei Extremen ist (II 5 p. 1106 a 26 ff.). So ist die Mannhaftigkeit ein mittleres zwischen θάρρος und φόβος (II 7 p. 1107 a 33), d. h. zwischen der blinden Tollkühnheit und dem ebenso blinden Schrecken. In Lüsten und Schmerzen ist die Sophrosyne die rechte Mitte (p. 1107 b 4), die Sanftmut die rechte Mitte zwischen dem Jähzorn und der Zornlosigkeit (p. 1108 a 4). In den folgenden Büchern der Schrift wird dann weiterhin über diese Tugenden im einzelnen gehandelt.

Wie gelingt es nun aber dem Menschen, diese richtige Mitte zu finden? Es ist schon oft bemerkt, daß Aristoteles hierfür nur wenige und ganz gelegentliche Anweisungen gibt[1]). Die ganze Anschauungsweise war eben, wie wir annehmen dürfen, so verbreitet, daß auch diese Seite derselben fast als bekannt vorausgesetzt werden konnte.

---

[1]) Vgl. Zeller II $2^3$, S. 633.

Und die Andeutungen, welche Aristoteles gibt, passen denn in der Tat durchaus in jene schon homerische Denkrichtung, nach der die Vernunft die Affekte zügeln und mäßigen soll. Handelt doch dieser ganze Abschnitt von den ethischen Tugenden, die darin bestehen, wir wir oben sahen, daß das Begehren der Vernunft gehorcht. Darum heißt es von der Tugend, daß sie die rechte Mitte einhält und durch die Vernunft bestimmt wird, und wie der Verständige sie bestimmen würde (II 6 p. 1107 a 1). Das Mittlere ist so, wie es die rechte Vernunft (*ὁ ὀρθὸς λόγος*)[1]) bestimmt (VI 1 p. 1138 b 20). Die Tugend ist eine Richtung mittels der rechten Vernunft (VI 13 p. 1144 b 27), die rechte Vernunft aber in diesen Dingen ist die Einsicht (*φρόνησις*) (ebd. 28). Ohne Einsicht kann man nicht wahrhaft gut sein (ebd. 31). In diesen Wendungen tritt jene intellektualistische Strömung deutlich genug zutage, wenn auch Aristoteles das Hauptgewicht überall auf jenes Mittelmaß der Affekte legt, das durch die Einsicht gewonnen werden soll. Diese Affektenlehre betont er darum so stark, weil er zugleich gegen den allzu einseitigen Intellektualismus des Sokrates polemisiert. Doch darüber wird unten noch zu reden sein.

Nicht alle von Aristoteles besprochenen und als ein Mittleres bezeichneten Tugenden können aber in dieser Weise als ein Mittleres zwischen extremen Affekten angesehen werden. So definiert er die Freigebigkeit als die Mitte zwischen Geiz und Verschwendung (II 7, p. 1107 b, 8), den Witzigen als die Mitte zwischen dem Possenreißer und dem Bäurischen (ebd. p. 1108 a, 23) u. ähnl.[2]). Immerhin mögen auch hier im Hintergrunde des Gedankens die Gefühle und Affekte stehen, welche den Menschen in das Übermaß hineintreiben; und nach den vorangehenden allgemeinen Erörterungen des Aristoteles über das Wesen der ethischen Tugenden muß es fast so scheinen. Jedenfalls ist die ganze Anschauungsweise auf dem Gebiete der Affekte erwachsen, mag sie dann auch im Eifer des Systematisierens auf Begriffe übertragen sein, die zunächst nichts mit den Affekten zu tun haben, wo sie daher nur mehr gewaltsam durchzuführen ist. Es geschieht dies, indem Aristoteles bei der Tugend

---

[1]) Darüber vgl. J. Walter, Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie, 1874, S. 86 ff.

[2]) Ausführlicher sind diese Tugenden dann im 4. Buche erörtert.

zwischen Affekten und Handlungen unterscheidet (II 5, p. 1106 b 16). Auch bei diesen ist das Übermaß ein Fehler, und der Mangel wird getadelt, das Mittlere aber wird gelobt (ebd. 25). Von hier aus aber ist es nur noch ein Schritt zu den Handlungen, die Aristoteles überhaupt nicht mehr zu den ethischen rechnet, den Wissenschaften und Künsten (ebd. 5 ff.). Auch in ihnen besteht die Tüchtigkeit (ἀρετή) in dem Einhalten eines Mittelweges zwischen dem Übermaß und dem Mangel. Hier hat also die das Denken des Aristoteles ganz beherrschende intellektualistische Anschauung von der Regelung der Affekte durch den Intellekt, der sie zu der richtigen Mitte leiten soll, herübergewirkt auf die praktischen Tugendbegriffe, mit denen sie ursprünglich nicht das geringste zu tun hat [1]). Gerade wie Plato will auch dieser große Systematiker sie seinem Denken einordnen, doch müssen sie sich dabei der in seinem System herrschenden Denkweise fügen [2]).

Die dianoëtischen Tugenden, d. h. diejenigen, welche der Vernunft rein für sich eignen, bespricht Aristoteles im 6. Buche. Den vernünftigen Seelenteil selbst zerlegt er hier wieder in zwei Teile, insofern er es mit dem Unveränderlichen, Notwendigen oder mit dem Veränderlichen zu tun hat (p. 1139 a 6). Jenen nennt er den wissenschaftlichen (ἐπιστημονικόν), diesen den erwägenden oder beratschlagenden (λογιστικόν, βουλευτικόν) (ebd. 12). Letzterer ist tätig in dem praktischen Denken (διάνοια πρακτική) (ebd. 26), d. h. bei den ethischen Tugenden, damit bei dem »erwägenden Begehren« (ὄρεξις βουλευτική) der Grund wahr sei und das Begehren richtig (ebd. 22 ff.). Dagegen ist bei dem theoretischen Denken das Gute mit dem Wahren und das Schlechte mit dem Falschen identisch (ebd. 27). Man erkennt deutlich, wie hier die beiden intellektualistischen Richtungen nebeneinander gestellt sind. Die praktische Einsicht soll die Begierden recht leiten. Die theoretische dagegen hat es mit Wahr und Falsch zu tun, es ist die wissenschaftliche Erkenntnis, die uns auch hier als der freilich sehr umgewandelte Sproß des mystischen Wissens entgegentritt.

---

[1]) Daß der Gedanke des Maßes überhaupt bei den Griechen weit verbreitet ist und auch hier sich überall ausspricht, bleibt daneben natürlich voll in Geltung.

[2]) Sonst wird nur selten und mehr in anderen Schriften auf die praktischen Tüchtigkeiten der verschiedenen Stände hingewiesen. Zeller II $2^3$, S. 636.

Von den fünf dianoëtischen Tugenden, die Aristoteles im folgenden unterscheidet (VI 3, p. 1139 b 16), gehören zwei völlig in das praktische Gebiet, die Kunst (τέχνη) und die Einsicht (φρόνησις). In dem Begriff der Techne (VI, 4) schafft sich Aristoteles hier Platz für jene praktischen Tüchtigkeiten, die nach griechischer Anschauung gleichfalls Tugenden sind. Wenn er sie als eine beratschlagende Vernunfttätigkeit auffaßt, so wirkt hier eben wieder der sein Denken wesentlich bestimmende Intellektualismus auch auf diesen Begriff hinüber. Über die Einsicht, die Aristoteles Kapitel 5 und 8 ff. sehr ausführlich behandelt, ist hier nichts Wesentliches mehr zu sagen [1]). Sie ist die Fähigkeit, richtig zu überlegen, was einem selbst gut und nützlich ist (VI 5, p. 1140 a 25). Darin eben unterscheidet sich der Einsichtige, der dies vermag, von dem Leidenschaftlichen, und deshalb soll die Einsicht die richtige Mitte für die Affekte finden lehren. Auch mit der Sophrosyne, jener Tugend der gebändigten Affekte, bringt sie Aristoteles sprachlich zusammen (ebd. p. 1140 b 11). Seine weiteren, eingehenden Untersuchungen über die Einsicht und ihre verschiedenen Wirkungsweisen berühren die von uns hier verfolgten Gedankengänge nicht mehr.

Auf das Unveränderliche sind Wissenschaft (ἐπιστήμη), Verstand (νοῦς) und Weisheit gerichtet. Die Wissenschaft hat es mit dem Notwendigen zu tun, ihr Verfahren ist das der syllogistischen Deduktion. Sie setzt dabei Prinzipien voraus, die nicht auf diesem Wege gewonnen sein können (VI 6, p. 1140 b 31). Diese Prinzipien werden ihr von dem Verstande geliefert (ebd. p. 1141 a 7), ohne daß das Verhältnis beider ganz klar würde [2]). Die Weisheit endlich ist eine Vereinigung jener zwei andern Tugenden (VI 7, p. 1141 a, 18), so daß der Weise nicht nur das aus den Prinzipien Abgeleitete kennt, sondern auch über diese Prinzipien selbst die Wahrheit besitzt (ebd. 17). Die Weisheit ist die an der Spitze stehende Wissenschaft der geehrtesten Dinge (ebd. 19). Weise nennt man nicht solche, die das ihnen selbst Zuträgliche kennen — diese sind vielmehr Einsichtige (φρόνιμοι) — sondern die, welche das Ungewöhnliche und Wunderbare und Schwere und Göttliche kennen, das freilich keinen Nutzen

---

[1]) Vgl. darüber J. Walter a. a. O. S. 353 ff.

[2]) Ebd. S. 307 ff.

gewährt (ebd. p. 1141 b 4). Diese Weisheit ist ohne Zweifel die des Philosophen, ihr Gegenstand ist die Metaphysik, das an sich Seiende[1]). Die Art aber, wie Aristoteles sich über sie ausdrückt, zeigt deutlich, wie sie ihm doch nicht nur dem Namen nach aus den mystischen Gedankenkreisen zugewachsen ist. Etwas von einer religiösen Gefühlsqualität haftet ihr immer noch an. Aber freilich, da diese Weisheit nicht geoffenbart, sondern auf wissenschaftlichem Wege gefunden ist, so nähert sie sich dadurch wesentlich der klugen Einsicht.

In der Tat hat Aristotoles in dem Begriff des Verstandes (*νοῦς*) ein solches Verbindungsglied zwischen der Einsicht, die es mit dem praktischen Handeln zu tun hat, und der rein theoretischen Weisheit sich geschaffen. Denn wie der Verstand der Wissenschaft die Prinzipien liefert, so der Einsicht das einzelne, das ihrem Urteil zugrunde liegt (VI 12)[2]). Auch deren Beratschlagung ist eine Art Syllogismus, dessen Schlußsatz nur keine Erkenntnis, sondern eine Handlung ist. In diesem Sinne ist nach Aristoteles der Verstand schon in jedem Wahrnehmungsurteil tätig. In der Induktion finden beide Funktionen des Verstandes ihre Vereinigung. Mit diesen Ausführungen über den Verstand hat Aristoteles in der Tat eine Brücke geschlagen zwischen jenen zwei Gedankenkreisen, die anfangs so völlig getrennt waren. Der Verstand gehört zu beiden, zur praktischen, klugen Einsicht wie zur Wissenschaft und Weisheit, die hier keine mystische mehr, sondern eine philosophische ist.

Freilich, wenn wir auf die gesamte Ethik nochmals zurückblicken, so nehmen Wissenschaft und Weisheit, die es mit dem Notwendigen zu tun haben, eine relativ sehr geringe Stelle ein gegenüber den ausführlichen Erörterungen über die Affekte und die praktische Einsicht. Mag diese Beschränkung immerhin damit zusammenhängen, daß die Ethik nur eine Vorbereitung auf die Politik ist, und daher für sie die praktischen Tugenden wichtiger sind[3]) — das beschauliche Leben wird X 7 als das höchste geschildert — sein weiter Blick läßt den Aristoteles eben diese Tugenden als die häufigeren und darum wichtigeren erkennen. Und so ist es doch charakteristisch, wie die Weis-

---

[1]) Walter, S. 342 ff. Ziegler, Ethik der Griechen, S. 121.
[2]) Zum Folgenden vgl. Walter, S. 313 ff.
[3]) Zeller II $2^3$, S. 648, Anm. 2.

heit, die er einer so ganz anderen Quelle verdankt, in ihrer Vereinzelung abgesondert in dem Systeme dasteht. Darin wirkt sichtlich die anfängliche Verschiedenheit der Gedankenkreise, dem diese Tugend im Gegensatz zu den übrigen entstammt, noch in dem aristotelischen Systeme nach.

Zum Schluß noch einige Worte über die Kritik, welche Aristoteles an dem sokratischen Intellektualismus geübt hat. Ist diese doch in letzter Zeit für die Auffassung des Sokratismus recht in den Mittelpunkt der Diskussion getreten[1]). Aristoteles braucht, um den Intellektualismus des Sokrates zu bezeichnen, verschiedene Ausdrücke: zumeist Episteme, was wohl als das richtigste anzusehen ist, doch spricht er auch von Einsicht (*φρόνησις*)[2]). Er wirft dem Sokrates vor, daß er nicht den irrationalen Teil (*ἄλογον μέρος*) der Seele berücksichtige, wodurch er die Leidenschaften und das Ethos aufhebe (Magn. Mor. I 1, p. 1182a 20). Widerspreche es doch deutlich der Erfahrung, daß niemand mit Erwägung Unrecht handle (Eth. Nic. VII 3, p. 1145b 26). Bei den Wissenschaften (*ἐπιστῆμαι*) träfe es allerdings zu, daß man zugleich weiß, worin die Erkenntnis besteht, und kundig ist, denn wenn einer weiß, worin die Arzneikunst besteht, so ist er auch zugleich Arzt, und das gleiche gilt bei den andern Wissenschaften; aber bei den Tugenden trifft das nicht zu (Magn. Mor. I 1, p. 1183b 11). Er hielt alle Tugenden für Erkenntnisse (*ἐπιστήμας*), so daß die Kenntnis der Gerechtigkeit und das Gerechtsein zusammenfiel, denn es fällt zusammen, daß wir die Geometrie und die Baukunst gelernt haben, und daß wir Baumeister und Geometer sind .... das gilt aber für die theoretischen Wissenschaften .... doch bei den praktischen Wissenschaften ist der Endzweck des Wissens und Erkennens ein anderer .... bei der Tugend ist durchaus nicht die Kenntnis ihres Begriffs der höchste Zweck, sondern die Erkenntnis ihrer Bedingungen, denn wir wollen nicht wissen, was Tapferkeit ist, sondern wir wollen tapfer sein (Eth. Eud. I 5, p. 1216b 6). Wenn wir diese Sätze erwägen, so ist Joel sicherlich zuzugeben, daß Aristoteles den sokratischen Tugendbegriff im ganzen richtig erkannt hat. Dieser

[1]) K. Joel, Der echte und der xenophontische Sokrates I, 1893, S. 203 ff.

[2]) Die Stellen bei Joel a. a. O. S. 214, 217 f, 243 ff. Es möge der Einfachheit halber gestattet sein, hier auch gleich die Stellen aus den anderen Ethiken, die nichts Abweichendes bieten, mit zu besprechen.

extreme Intellektualismus ist wirklich das Kennzeichen der Sokratik. Doch keineswegs kann zugegeben werden, daß auch uns dieser Intellektualismus so verwunderlich erscheinen müßte wie dem Aristoteles. Auch hier redet der Kritiker, wie so oft, eigentlich an der Sache vorbei, aus dem einfachen Grunde, weil ihm stillschweigend ein andrer Tugendbegriff vorschwebt als dem Sokrates. Wie richtig er den des Sokrates auffaßt, zeigen jene Stellen, an denen er sagt, dessen Definitionen träfen wohl für den Geometer, Baumeister und Arzt zu. Deren Tüchtigkeit ist eben überhaupt der Begriff, von dem Sokrates ausgeht. Die Tugend des Aristoteles dagegen liegt in der Regelung der Affekte durch den Intellekt, so daß sein Tugendbegriff einen ganz anderen Inhalt gewinnt, als der des Sokrates. Darum mußten ihm natürlich die Affekte und der irrationale Teil der Seele so sehr wichtig für die Tugend erscheinen, so daß er ihn besonders in Sokrates' Definition vermißte. Dieser aber, der nur die *ἀρετὴ τεκτονική*, *ἀρετὴ ἰατρική* oder, die er sich aber diesen ganz analog dachte, die *ἀρετὴ πολιτική* berücksichtigte, brauchte dazu die Affekte wirklich nicht[1]). Diese Tugenden sind wirklich ein reines Wissen und Verstehen, wie das Aristoteles selber zugibt.

Wird das aristotelische System so völlig von der einen, homerischen, intellektualistischen Richtung beherrscht, daß die andern daneben sehr zurücktreten oder doch stark von jener beeinflußt erscheinen, so macht sich nun in seiner Schule sehr bald eine stärkere Betonung der mystischen Seite geltend. Die meisten seiner Schüler mögen sich ihm freilich völlig angeschlossen haben, Aristoxenus aber huldigt daneben auch dem Pythagoreismus und ist gerade in ethischen Fragen entschieden von ihm beeinflußt[2]). Am interessantesten in dieser Beziehung ist die Ethik des Eudemus. Denn obwohl ihr Verfasser im wesentlichen der aristotelischen Ethik folgt, so ergänzt er sie doch gerade nach der Seite des mystischen Intellektualismus in bemerkenswerter Weise. Er führt in seiner Ethik VII, 14 aus, daß manche Leute von Natur glücklicher seien und alles besser ausführten als andere, obwohl es ihnen an Einsicht gebräche (p. 1246 b 37 ff.).

---

[1]) Joel hat a. a. O. S. 286 und 529 den richtigen sokratischen Tugendbegriff sehr nahe gestreift, doch ohne ihn völlig herauszuarbeiten.

[2]) Zeller II $2^3$, S. 883 f.

Das beruhe bei ihnen auf einer natürlichen, glücklichen Anlage (ebd. p. 1247a 37). Das gleiche gilt auch für den Willen, der bei manchen Menschen von selbst die rechte Richtung habe, ohne Einsicht (p. 1247b 18). Diese Richtung können sie nur von Gott selber erhalten haben, von dem alle Bewegung in der Welt ausgeht (p. 1248a 25). Doch auch die Tugend, welche aus Einsicht hervorgeht, führt letzthin auf die gleiche Quelle zurück, denn allem vernünftigen Denken und Handeln muß die Vernunft selbst vorangehen, und diese kann nur von Gott stammen (ebd. 15 ff.). So entspringt alle menschliche Tugend zuletzt aus der Gottheit. Und alles ist so weit ein Gut, als es zur Betrachtung Gottes hinführt; was aber durch Mangel oder Übermaß uns hindert, Gott zu verehren und zu betrachten, das ist schlecht (VII 15, p. 1249b 16). Damit ist die ganze aristotelische Ethik plötzlich in den mystischen Intellektualismus umgebogen. Bedürfen alle ethischen Tugenden nach Aristoteles der Einsicht, so stammt diese hier von Gott; und auch wer ohne Einsicht das Rechte tut, hat es von Gott[1]). Diese starke Gegenströmung gegen Aristoteles' Verstandesklarheit ist charakteristisch für die Richtung, welche die griechische Ethik weiterhin nehmen sollte. Innerhalb der peripatetischen Schule scheint sie dagegen nicht dauernd gewesen zu sein. In der sog. Großen Moral, die ein Auszug aus den beiden anderen Ethiken ist, sind alle jene mystischen Stellen wieder weggelassen, ja es wird sogar gelegentlich dagegen polemisiert (II 8, p. 1207a 6)[2]).

### 4. Epikur.

Das höchste Gut ist die Lust, das höchste Übel der Schmerz, so lautet die Lehre des Epikur (Diog. Laert. X, 128 f., Cicero de finib. I 9, 29). Da es aber von beiden verschiedene Arten und Grade gibt, so gilt es abzuwägen und das zu wählen, was auf die Dauer die größere Lust gewährt, auch wenn es jetzt ein Schmerz ist, oder einer Lust zu entsagen, wenn größere Schmerzen ihr folgen würden (Diog. Laert. X 129. Cicero de finib. I 14). Darum sind nicht die physischen Genüsse das höchste, sondern weder am Körper Schmerz zu leiden,

[1]) I 1, p. 1214a 28 werden damit verglichen die *νυμφόληπτοι καὶ θεόληπτοι τῶν ἀνθρώπων, ἐπιπνοίᾳ δαιμονίου τινὸς ὥςπερ ἐνθουσιάζοντες.*

[2]) Vgl. Zeller II, $2^3$, S. 943, Anm. 1.

noch in der Seele beunruhigt zu werden (D. L. X. 131). Ein angenehmes Leben entsteht durch nüchterne Erwägung (*νήφων λογισμός*), indem man die Gründe erforscht, warum ein jedes Ding zu erwählen oder zu fliehen sei, und die falschen Meinungen vertreibt, die der Seele am meisten Unruhe machen; von all dem der Anfang und das höchste Gut ist die Einsicht (*φρόνησις*) (ebd. 132). Also die Einsicht ist es, welche uns die richtigen Freuden und Schmerzen ergreifen heißt und damit regelnd in den Verlauf der Affekte eingreift. Sie soll auch die falschen Meinungen zerstören und uns damit von den Affekten, die deren Folge sind, befreien. Darum ist sie noch mehr geschätzt als selbst die Philosophie, aus ihr entstehen alle Tugenden (ebd.). Die Weisheit befreit den Menschen, nach einer ciceronianischen Stelle, von allen Begierden, nimmt ihm die Traurigkeit, wie die Furcht, unter ihrer Anleitung läßt es sich in Ruhe leben, wenn die Glut aller Begierden gedämpft ist (de finib. I 13, 43). Besonders aber befreit die Weisheit, und zumal die Naturwissenschaft, von der Furcht vor den Göttern, vor dem Tode und von jedem Aberglauben (ebd. I 19, 63 f., D. L. X 133). Dem entspricht ganz, was Epikur über die einzelnen Tugenden lehrte. Der Mäßigkeit folgt Ruhe im Herzen, denn sie mahnt bei den Gegenständen des Begehrens und Verabscheuens der Vernunft zu folgen (Cic. de finib. I 14, 47). Die Tapferkeit ist nach Cic. de finib. I 15 besonders deshalb lobenswert, weil sie von unnötigen Sorgen und Ängsten befreit; sie entsteht nach Diog. Laert. X 120 durch Erwägung des Nützlichen.

Welcher Richtung intellektualistischer Denkweise all diese Maximen angehören, braucht kaum bemerkt zu werden. Die Einsicht soll regelnd in den Verlauf der Affekte eingreifen, von vielen unnützen auch ganz befreien. Das ist der homerische Intellektualismus in allen wesentlichen Punkten, der ja auch die Denkweise des Demokrit, von dem Epikur abhängig ist, beherrschte. Neben der ethischen Reflexion spielt aber bei Epikur, wie überhaupt in der späteren Philosophie, die Schilderung des Weisen als des Ideals des Tugendhaften eine große Rolle. Natürlich zeigt sie durchaus die gleichen Züge. Durch Erwägung (*λογισμῷ*) wird der Weise alle Schädigungen durch den Haß, den Neid und die Verachtung der Menschen überwinden (Diog. Laert. X 117). Die Leidenschaften sind ihm nicht hinderlich zur Weisheit (ebd.). Er wird weder heiraten, noch Kinder zeugen (D. L. X 119),

natürlich um von allen Affekten frei zu bleiben. Wie ein Gott steht er unter den Menschen da, weil er in unsterblichen Gütern lebt (ebd. 135). Selbst bei Brot und Wasser will er noch mit Zeus wetteifern in der Glückseligkeit (Aelian var. hist. IV 13), und gefoltert ist er noch glücklich (D. L. X 118 Cic. Tusc. 7, 17). So ist er durch seine Einsicht frei von den Affekten und völlig unabhängig von der Außenwelt.

Der Intellektualismus des Epikur ist demnach gerade wie der aristotelische ganz beherrscht von dem Gegensatz des Intellekts gegen die Affekte. Von den Affekten soll den Menschen die vernünftige Einsicht befreien, sie allein führt zum höchsten Gute und damit zur Tugend. Diese Betrachtungsweise hat hier sogar auch die letzten, metaphysischen Erkenntnisse ergriffen. Weit entfernt, daß diese als ein geheimnisvolles, noch immer etwas mystisches Wissen erscheinen, sind sie nicht nur, wie ja in all diesen metaphysischen Systemen, durch Verknüpfung der Gedanken, nicht durch Offenbarung, gewonnen, sie dienen so gut wie jede andre kluge Erwägung in erster Linie der Befreiung von den Affekten. Vor der Furcht vor den Göttern, vor der Todesfurcht sollen sie den Menschen bewahren. So ist das ganze System durchdrungen von jener intellektualistischen Anschauungsweise, die sich schon im Homer ausgebildet zeigte.

Und doch kommt auch in dies so aufgeklärte System ein Einschlag aus der mystischen Gedankenwelt. Trat dieser aber bei Aristoteles in dem Begriff der Weisheit selbständig und nur wenig verbunden neben die sonstigen ethischen Gedanken, so durchdringt er hier in der Idealgestalt des Weisen das ganze System. Der Weise, der im Besitz auch jener höchsten Erkenntnisse ist, hat doch nicht nur den Namen von dem alten mystischen Weisen überkommen. In der Ablösung von der Welt, die sich so deutlich in seiner Charakterschilderung ausspricht, haben sich gewisse Reste jener mystischen Weisheit erhalten, die ganz ähnlich als ein Fremdes in das Leben eintrat. Wie ein Gott lebt der epikureische Weise in der Welt. Freilich sind diese Reste hier nur sehr gering, denn im ganzen führt der Epikureer sein Leben doch in der Welt und mit der Welt, wie schon der Verständig-Gerechte des Homer. Steht er Staat und Familie mehr ablehnend gegenüber, so zeigt doch der große Wert, den die Epikureer dem Freundschaftsverhältnis beimaßen, daß sie das gesellige

Leben in seiner ruhigeren, mehr affektfreien Art gern gepflegt haben[1]. Immerhin sind in jenen Ansätzen zur Abwendung von der Welt gewisse Rudimente von dem Bilde des mystischen Weisen bewahrt. Sie haben damit das ganze System, wenn auch nur oberflächlich, ergriffen, während bei Aristoteles die Verbindung beider Gedankenkreise nur noch eine sehr lose war. Wir werden diese mystischen Züge in den folgenden Systemen immer mehr hervortreten sehen.

### 5. Die Stoa.

Die Ethik der älteren Stoiker, mit denen wir es hier zunächst allein zu tun haben, geht gleichfalls von den Leidenschaften aus und will zu deren Bezwingung führen. Die Tugend liegt in der Freiheit von den Affekten, in der Apathie. Die Einsicht ist dazu nötig, wird doch diese häufig geradezu als erste Tugend bezeichnet (Stob. ecl. II p. 57, 20; 59, 4 Wachsmuth), oder jede Tugend auf *φρόνησις* zurückgeführt (Plut. de Stoic. repugn. 7 p. 1034 C). Da die Stoiker nun aber nicht, wie Aristoteles und Epikur, Einsicht und Affekte einander unabhängig gegenüberstellen, so verwickelt sich ihr Intellektualismus in eigentümliche Schwierigkeiten[2]. Denn die Affekte sind nicht eigentlich wesensverschieden von der Vernunft. Sondern wenn die Tugend eine gewisse Beschaffenheit des führenden Teils der Seele (sc. der Vernunft) und eine von der Vernunft gewirkte Kraft ist, so erleidet dieser gleiche Seelenteil in den Leidenschaften nur eine völlige Umkehrung (Plut. de virt. mor. 3 p. 441 C, 7 p. 446 F f.). Die Leidenschaft ist Vernunft, welche nur schlecht und zügellos ist infolge eines schlechten und verfehlten Urteils (ebd. p. 441 D, 447 A). Die Folge dieser Anschauung, deren Begründung nicht eigentlich in die Ethik gehört[3], ist ein extremer und psychologisch ganz unmöglicher Intellektualismus. Alle Tugenden beruhen auf einem richtigen Urteil, alle Laster auf einem falschen; so ist der Geiz eine falsche Meinung über den Wert

---

[1]) Vgl. darüber Zeller III, 1³, S. 455 ff.

[2]) Ganz sind diese für uns bei der Lückenhaftigkeit und den häufigen Widersprüchen unserer Quellen nicht mehr zu durchschauen. Es kann übrigens im folgenden nur das Allernotwendigste, was für die Entwicklung des Intellektualismus von unmittelbarer Bedeutung ist, hervorgehoben werden.

[3]) Vgl. dazu die Darstellungen der stoischen Psychologie, besonders L. Stein, Die Psychologie der Stoa, 2 Bde. und A. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, 1890.

des Geldes, die Sophrosyne ein Wissen von dem, was zu wählen und was zu fliehen ist usw.[1]). Hier ist wieder der Prozeß vollendet, den wir schon bei Demokrit sich vollziehen sahen[2]). Weil die Affekte stets im Gegensatz zum Intellekt betrachtet werden, so wirkt dieser allmählich so stark auf ihre Auffassung, daß sie schließlich völlig als intellektuelle Prozesse angesehen werden[3]). Da aber die Affekte das Vernunftwidrige sind, so sind sie den Stoikern absolut verwerflich, und die Tugend liegt somit einfach in der Affektlosigkeit, in dem sich gleichbleibenden Zustand des Herrschenden in der Seele oder in der harmonischen und unerschütterlichen Vernunft (Plut. virt. mor. 3 p. 441 C). Cicero nennt die Tugend kurz und bündig die rechte Vernunft (Tusc. IV 15, 34).

Die außerordentlich schroffe Betonung des Intellektualismus in der stoischen Ethik macht sich sowohl in der völligen Verwerfung der Affekte, wie in den einzelnen Definitionen der Tugenden und Laster geltend. Ihre Erklärung findet diese hoch gesteigerte intellektualistische Auffassung aber nicht nur in dem Gegensatz, in dem von Anfang an die Affekte zum Intellekt treten, und der bei den Stoikern nur besonders scharf gefaßt ist. Andre Richtungen des Intellektualismus machen sich vielmehr von frühe an in ihrem Systeme bemerklich und lassen diesen noch stärker hervortreten. Einmal muß hier ihre Forderung des naturgemäßen Lebens erwähnt werden. Darin schlossen sie sich den Kynikern an (Diog. Laert. VI 71), doch bildete schon Zeno deren Lehre weiter, indem er sie bestimmter auf die Natur des Menschen bezog[4]). Nun ist aber die Vernunft, wie wir schon sahen, die eigentliche Natur des Menschen; die, welche nach der Natur leben, leben also nach der Vernunft (Diog. Laert. VII 86).

---

[1]) Diog. Laert. VII, 111 ff. Stob. ecl. II, 59, 4 W., 60, 9 W. Diese Definitionen muten ganz sokratisch an, s. u.

[2]) S. o. S. 16 ff.

[3]) Freilich scheinen die Stoiker daneben doch auch gesucht zu haben, den Gefühls- und Willensmomenten, die in den Affekten beschlossen sind, gerecht zu werden, ohne daß sie dabei Klarheit in ihren Ansichten zu erreichen vermöchten. Vgl. Cic. Tusc. IV 7, 15 und dazu Zeller III $1^3$, S. 227 ff. Hier und auch sonst haben wir nur die besonders charakteristischen Belege zitiert, ohne nach Vollständigkeit zu streben. Ein vollständiger Überblick über die Quellen jetzt leicht zu erreichen durch die Fragmenta Stoicorum veterum coll. Arnim 1903 ff.

[4]) A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa, 1897, S. 28 ff.

Von den folgenden Stoikern, und zuerst wohl von Kleanthes[1]), wird diese Lehre dahin umgewandelt, daß sie unter der Natur nicht mehr nur die des Menschen, sondern die des Weltalls verstehen (*κοινὴ φύσις* Diog. Laert. VII 89). Mit der Weltvernunft soll der Mensch in Übereinstimmung leben. Hier hat vielleicht Heraklit mit seiner Forderung, dem Gemeinsamen, d. h. dem Logos zu folgen, eingewirkt (frg. 2 Diels)[2]). Beide Gedankengänge verband Chrysipp, indem er lehrte, daß die menschliche Natur nur ein Teil des Ganzen, daß demnach gemäß der eigenen Natur und gemäß der des Alls zu leben, identisch sei (Diog. Laert. VII 87 f.)[3]). Durch die Identifizierung aber der Vernunft des Menschen mit der kosmischen ist für die Entwicklung des Intellektualismus ein sehr entscheidender Schritt geschehen. In den homerischen ist dadurch der mystische aufgenommen. War dem Mystiker die Tugend eine gottgeoffenbarte, ein Wissen vom Göttlichen und damit ein Befolgen der Gebote der Götter, so ist sie der Stoa ein Wissen von der Natur des Alls, das an die Stelle der mythologischen Göttergestalten getreten ist[4]). Nur wer die Gesetze des Alls kennt, kann sich nach ihnen richten; nur wer da weiß, daß Vernunft das Prinzip der Welt ist, wird sein Leben dieser Vernunft gemäß, die er in sich als die gleiche findet, führen. Darum wird das tugendhafte Leben geradezu definiert als ein Leben nach der Erfahrung, die man von den nach der Natur sich ereignenden Vorgängen hat (Diog. Laert. VII 87, vgl. Cic. de finib. III 9, 31). Die Physik ist nötig zur Tugend, denn man kann über die Güter und Übel kein richtiges Urteil fällen, wenn man nicht die ganze Art der Natur erkannt hat .... und weiß, ob die Natur des Menschen mit der allgemeinen übereinstimme oder nicht (Cic. de finib. III 22, 73). Besonders bei dem stark religiös bestimmten Kleanthes[5]) nehmen diese Gedanken wieder eine mehr mystische Färbung an, doch schon Zenon scheint das Ziel des menschlichen Lebens gelegentlich darein gesetzt zu haben, den Göttern zu folgen (Epictet, diss. I 20, 15). Die stoische Metaphysik hat sich eben nicht jeder mythologischen Einkleidung

---

[1]) Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften II 1, S. 105 ff.

[2]) Ebd. S. 115 ff. Vgl. auch Heraklit frg. 112 u. o. S. 29.

[3]) Dyroff a. a. O. S. 36 ff. nach Hirzel.

[4]) Im Hymnus des Kleanthes auf Zeus erscheint dieser geradezu als Weltprinzip.

[5]) Hirzel a. a. O. S. 180.

begeben, und so kann der mystische Intellektualismus gelegentlich wieder die ganz ursprünglichen, religiösen Züge annehmen. Zumeist aber ist es die Vernunft, die, als Weltprinzip aufgefaßt, das menschliche Handeln bestimmen soll. Doch ist diese Richtung des Intellektualismus mit der Lehre von den Affekten dadurch aufs engste verknüpft, daß die Affekte als eine Art Abfall von der rechten Vernunft, als ein Auflehnen gegen das Prinzip der Welt erscheinen.

Endlich spielt auch der sokratische, praktische Intellektualismus bei den Stoikern eine gewisse Rolle. Gebraucht Zeno, um die Wurzel aller Tugenden zu bezeichnen, ganz im Sinne des homerischen Intellektualismus das Wort Einsicht (*φρόνησις*, Plut. virt. mor. 2 p. 441 A), so wird bei den Späteren daneben der sokratische Ausdruck Episteme sehr üblich (besonders bei Chrysipp Stob. ecl. II p. 59, 4 W). Dem Herillus war die Episteme, die hier die Wissenschaft bezeichnet, geradezu das höchste Ziel (Diog. Laert. VII 37, 165). Sonst ist sie mehr eine Vorbedingung für praktisches Handeln. Darum wird die Lehrbarkeit der Tugend jetzt wieder stärker betont[1]). Daß die stoische Ethik überhaupt eine Richtung aufs praktische zeigt, daß der Stoiker im praktischen Leben wirken soll, wenn ihn auch die allzu schlechten Zustände oft daran hindern werden, ist allzu bekannt, um ausführlich dargelegt werden zu müssen[2]). So handelt denn Chrysipp auch von der *ἀρετὴ βασιλική, στρατηγική, πολιτική*[3]) ganz ähnlich wie einst Sokrates. Aus dieser Einwirkung des sokratischen Intellektualismus mag sich zum Teil die extrem intellektualistische Fassung jener Tugenddefinitionen erklären, die wir oben anführten. Doch tritt dieser Einschlag neben der Bedeutung, welche die beiden andern Richtungen für den stoischen Intellektualismus besitzen, mehr zurück.

In der Schilderung, welche die Stoiker von dem Idealbild des Weisen entwerfen, sind zunächst gleichfalls homerischer und mystischer Intellektualismus aufs engste miteinander verknüpft. Der Weise besitzt die Apathie im höchsten Grade, er hat über alles eine richtige Meinung, so daß ihn nicht die Affekte, die ja nur falsche Urteile sind, beherrschen, sondern allein die Vernunft (z. B. Diog. Laert. VII

---

[1]) Zeller III 1[3], S. 237 f. Diog. Laert. VII 91.

[2]) Diog. Laert. VIII 121.

[3]) Dyroff a. a. O. S. 85.

117 ff., Stob. ecl. II p. 111, 18 W). Doch diese Seite tritt fast schon zurück und wird mehr als selbstverständlich vorausgesetzt neben der Schilderung des Weisen als eines weit über alle andern Menschen erhabenen Wesens. Fanden sich solche Züge, die den Weisen von seiner Umgebung losgelöst zeigen, bei den Epikureern nur noch in Ansätzen, während der epikureische Weise im ganzen der Welt zugewandt ist, hier beherrschen sie das gesamte Bild. Jene paradoxen Schilderungen des Weisen, der allein im Besitz aller Vollkommenheit ist gegenüber der Masse der Toren, die alle Unvollkommenheit in sich vereinigen, sind bekannt[1]). Darin aber, daß der Weise so der Welt im innersten fremd gegenübersteht, hat er nur die Züge seines Ahnen, des mystischen Weisen, bewahrt. Auch dieser lebte in einer höheren Welt als seine Umgebung. Und auf die Frage, was denn den Weisen so vollkommen mache, kann es nur die eine Antwort geben: er lebt der Natur gemäß, weil er in seiner Weisheit das Wesen der Natur erkannt hat, und weil er weiß, daß seine eigenste Natur gleichfalls die Vernunft ist. So hat sich auch hier die mystische Erkentnis der Götter, aus der dem alten Weisen das Wissen der Tugend floß, gewandelt in die philosophische Erkenntnis des Wesens der Dinge[2]). Da deren Natur aber die Vernunft ist, die Affekte ein Abfall von dieser, so ist damit die Brücke zu der homerischen Betrachtungsweise geschlagen.

Die praktische Auffassung der Tugend spielt in der Schilderung des stoischen Weisen immerhin auch eine gewisse Rolle. Da der Weise allein alles versteht, so ist er auch der beste König, Feldherr, Richter, Redner usw. (Diog. L. VII 122, Cic. Acad. II 44, 136). Besonders spielen diese praktischen Tugenden in ihrer gemilderten Ethik eine Rolle. Haben doch die Stoiker, wie wir schon sahen, die Beteiligung am öffentlichen Leben meistens zugelassen, wenn dies auch den Weisen innerlich nicht berühren darf. Da er sich aber eigentlich allein darauf versteht, so kann er sich ihm doch kaum entziehen (z. B. Stob. ecl. II 94, 8 W). So erscheint hier wieder wie bei Sokrates

---

[1]) Vgl. etwa Stob. ecl. II, p. 99, 3 W. Zeller III $1^3$, S. 248 ff. Ziegler, Ethik d. Griechen und Römer, S. 172 f.

[2]) Doch versteht auch nur der stoische Weise, die Götter recht zu verehren, da er allein die richtige Ansicht über sie hat (Diog. Laert. VII 119. Stob. ecl. II 67, 20 W).

die lange Reihe der politischen Tugenden: *βασιλική, δικαστική, νομοθετική* usw.[1]). Damit ist in dem stoischen Systeme Platz gelassen auch für die praktischen Tugendbegriffe und dem aus diesen entspringenden Intellektualismus. Doch gerade wie bei Plato und Aristoteles sind sie mehr beigefügt, ohne eigentlich einen integrierenden und wesentlich bestimmenden Teil des Systems auszumachen.

Haben wir damit die wichtigsten Züge hervorgehoben, welche den Intellektualismus der älteren Stoa ausgemacht zu haben scheinen, so dürfen wir uns nicht verhehlen, daß sich seiner Erkenntnis hier fast größere Schwierigkeiten in den Weg stellen, als bei irgend einem andern Systeme, was in der Beschaffenheit unsrer Quellen genugsam seine Erklärung findet. Wohl zeigt der Begriff der Apathie, daß auch die Stoiker von der Affektenlehre ausgingen, doch wie sie sich die Überwindung durch intellektuelle Prozesse im einzelnen dachten, läßt sich nicht mehr deutlich erkennen. Wir bemerken eine Einwirkung des praktischen Intellektualismus, der sich in dem Begriff der Episteme, wie in den fast sokratischen Tugenddefinitionen geltend macht. In welche Beziehung er aber zu der ersten Richtung trat, bleibt uns verborgen. So müssen wir uns denn mit einem immerhin etwas sicherern Ergebnis begnügen, das für uns hier, die wir nur die Entwicklung des Intellektualismus im allgemeinen verfolgen, auch die größte Wichtigkeit besitzt. Es ist das allmählich stärkere Hervortreten des mystischen Intellektualismus. In zwei deutlich ausgeprägten Momenten drückt sich dies aus. Einmal steht, den vorangehenden Systemen gegenüber, der stoische Weise seinem Ahnherrn, dem mystischen, dadurch wieder näher, daß er sich innerlich völlig von der Welt loslöst und als ein Fremder, als Bürger einer höheren Welt in sie eintritt. Dieser Zug ist zumal im Vergleich mit dem epikureischen Weisen weit stärker ausgeprägt. Innerhalb der stoischen Philosophie selber aber liegt diese Entwicklung in dem Wandel, den die Forderung des naturgemäßen Lebens durchmacht. Bedeutet sie nur, daß der Mensch sich nach seiner eigensten Natur, die mit der Vernunft identisch ist, richten soll, während die Affekte einen Abfall von ihr darstellen, so fällt sie damit noch wesentlich unter den homerischen Intellektualis-

[1]) Dyroff a. a. O. S. 235.

mus. Je mehr aber unter der Natur die allgemeine, kosmische verstanden wird, nach der sich der Mensch zu richten habe, die er daher zu erkennen streben muß, um so entschiedener tritt die mystische Richtung, wenn auch — wie in all diesen Systemen — im Gewande wissenschaftlicher Denkweise, in die stoische Philosophie ein.

Die Ethik der mittleren Stoa kennzeichnet gegenüber dem hochgespannten Idealismus der älteren eine gewisse Resignation. Daß es einen Weisen je gegeben habe oder geben könne, wird jetzt bezweifelt[1]). Man verzichtet daher auf das höchste Ideal, um nur noch das Mögliche zu erreichen. Einflüsse der platonischen und aristotelischen Philosophie machen sich dabei geltend. Besonders einer der Punkte, in denen die Hauptvertreter der mittleren Stoa, Panätius und Posidonius, von der älteren Lehre abweichen, kommt für uns hier in Betracht, ihre Unterscheidung der theoretischen und praktischen Tugenden[2]). Nach Panätius besteht die theoretische Tugend nur im Denken, die praktische im Denken und Handeln[3]). Die theoretische Tugend nennt er Weisheit, ihr Inhalt ist die eigentliche Wissenschaft. Die praktische zerfällt wieder in zwei Teile: sie ist Sophrosyne, insofern sie sich auf uns selbst bezieht, und besteht in der willigen Unterordnung der Triebe unter die Vernunft, so daß sie die rechte Mitte zwischen zu starker und zu schwacher Tätigkeit einhalten[4]). Insofern sie sich auf die menschliche Gesellschaft bezieht, ist die praktische Tugend teils *ἀνδρεία*, teils Gerechtigkeit[5]). Der peripatetische Gedanke von der richtigen Mitte, der anfangs nur für die Affekte galt, wird von Panätius auch auf die theoretische Weisheit übertragen; sie soll die rechte Mitte einhalten zwischen allzu sorglosem und allzu eifrigem Studieren (Cic. de off. I 6). Eine ähnliche Einteilung findet sich bei Posidonius[6]). Er ließ im Gegensatz zu der älteren Stoa auch Tugenden des vernunftlosen Seelenteils gelten und teilte danach die Tugenden ein in die der Vernunft und in solche, die in dem richtigen Verhalten des unvernünftigen Seelenteils zur Vernunft bestehen.

---

[1]) Hirzel a. a. O. S. 284 f.
[2]) Ebd. S. 480 ff.
[3]) A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, 1892, S. 216.
[4]) Cicero de off. I 29, 102 ff.
[5]) Schmekel a. a. O. S. 216 ff.
[6]) Vgl. Hirzel a. a. O. S. 331 ff.; Schmekel, S. 270 ff.

Jene ersten, die die gesamte philosophische Erkenntnis umfassen, zerfallen wieder in zwei Teile, in die Erkenntnis des Wahren (Weisheit) und in die des Guten (Einsicht, *φρόνησις*), doch hängt die letztere von der ersteren ab. Die Tugend des vernunftlosen Vermögens besteht darin, daß es sich willig der Vernunft unterordnet, und zwar im besonderen der Einsicht, welche für die unvernünftigen Triebe die richtige Mitte bestimmt. Sie zerfällt in die Sophrosyne, Tapferkeit und Gerechtigkeit.

Die Bedeutung der mittleren Stoa für die Entwicklung des Intellektualismus liegt demnach in einem stärkeren Zurückdrängen der mystischen Elemente gegenüber der Affektenlehre, die bei ihnen sichtlich einen breiten Raum einnahm. Das Ideal des Weisen wird nicht mehr so betont. Die Weisheit besteht wesentlich in wissenschaftlicher Erkenntnis und tritt mehr unverbunden neben jene intellektuellen Prozesse, die zur Beherrschung der Affekte führen sollen. Diese aber, und damit der homerische Intellektualismus, stehen durchaus im Vordergrunde. Und doch macht sich auch hier das immer stärkere Hindrängen der Zeit auf mystische Gedanken deutlich bemerkbar, nur weniger in der Ethik, als in der Lehre von der Seele, besonders in der ihr von Posidonius gegebenen Gestalt[1]). Er stellt Körper und Seele einander aufs schroffste gegenüber, der Körper ist nur eine Fessel für die Seele, deren Natur göttlich ist. Die Mantik spielt bei ihm eine große Rolle, ihr göttliches Wesen befähigt die Seele zu solch höheren Eingebungen[2]). Und da er die Vernunft, das Göttliche im Menschen, geradezu als seinen Dämon bezeichnet, so kann auch die Tugendforderung bei ihm die ganz mystische Form annehmen: dem Dämon in sich zu folgen[3]). Darum ist es trotz der geringeren mystischen Elemente in der Ethik der mittleren Stoa doch nicht unrichtig, wenn man Posidonius als den bezeichnet, der die eigentliche Mystik in die stoische Philosophie eingeführt habe[4]). Und in diesem Sinne hat er auf die folgende Entwicklung weit mehr gewirkt, als durch das vorübergehende Zurückgreifen auf aristotelische Gedanken.

Die Philosophen der neueren Stoa wollen wir hier nur soweit

---

[1]) Schmekel a. a. O. S. 248 ff.

[2]) Ebd. S. 251 ff.

[3]) Hirzel a. a. O. S. 519.

[4]) Ebd. S. 535. Schmekel, S. 400 f.

betrachten, als sie wirklich zur griechischen Philosophie zu rechnen sind. Bei den römischen Denkern machen sich, wenn sie sich auch im ganzen der griechischen Lehre anschließen, doch öfter, ihnen selbst halb unbewußt, ungriechische Einflüsse geltend, so daß wir sie, da wir es mit einer rein griechischen Entwicklung zu tun haben, besser beiseite lassen. Danach ist der Hauptvertreter der neueren Stoa für uns Epiktet, dem höchstens noch sein kaiserlicher Schüler Mark Aurel angeschlossen werden kann, der sich wenigstens der griechischen Sprache bedient. Epiktet kehrt zunächst in der Lehre von den Affekten zu der älteren Stoa zurück. Die Affektlosigkeit, die Apathie, ist eine der Grundforderungen seiner Ethik (diss. II 17, 31). Wie diese aber erreicht wird, geht bei ihm aus einer Fülle einzelner Bemerkungen aufs deutlichste hervor. Überall ist es die kluge Betrachtung, mit der der Mensch jedem starken Affekt, dem angenehmen, wie dem schmerzlichen, entgegentreten soll[1]. Z. B.: Wenn einem etwas Böses begegnet, so soll man denken, jetzt sei der Zeitpunkt da, zu zeigen, was die menschliche Vernunft gegen das Zufällige vermag (diss. I 29, 33, II 1, 39). Die Furcht vor dem Tode besiegt man durch die Betrachtung, daß der Mensch nun einmal sterblich ist (IV 1, 106). Doch auch übermäßige Freude halte man so hintan. Man liebe niemanden zu sehr, sondern bedenke, daß er sterben wird (III 24, 85 f.). Der Grundgedanke all dieser Erwägungen ist immer derselbe: der Mensch bedenke, was in seiner Gewalt ist und was nicht (I 1, 21, I 22, 9 f.) In seiner Gewalt ist aber nur sein eigener freier Wille (*προαίρεσις*), alle äußeren Dinge sind es nicht (I 22, 10); diese gilt es daher mit völliger Fassung hinzunehmen. So beruht alle Tugend auf einem Wissen, nämlich auf dem, daß die äußeren Dinge nichts zu unsrer Glückseligkeit beitragen; jede Verfehlung ist nur ein Irrtum, entstanden aus der Meinung, daß die äußeren Dinge doch Güter seien (vgl. etwa I 22, 14, III 7, 15). Danach ist bei Epiktet die Apathie, d. h. die innere Freiheit des Menschen von äußeren Eindrücken, die in der älteren Stoa das Ziel des vernunftgemäßen Denkens war, selber zum Motiv der vernünftigen Erwägung geworden. Indem der Mensch seine Unabhängigkeit und die damit freilich eng verbundene Machtlosigkeit den Dingen der Welt gegenüber erwägt, be-

[1]) Viele Beispiele bei A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, 1894, S. 20 ff.

festigt er sich immer von neuem in seiner inneren Freiheit, die er sich durch Affekte nicht stören lassen will.

Deutlich wird damit der stoische Weise innerlich noch weiter von der Welt abgerückt, als es in der älteren Stoa wohl der Fall war. Das findet seine Erklärung zum Teil darin, daß die mystischen Lehren des Posidonius über die Seele in Epiktets Philosophie Eingang gefunden haben. Deshalb steht der Mensch der Außenwelt so unabhängig gegenüber, weil er in seiner Seele an dem Göttlichen teil hat. Der Mensch ist ein Sohn Gottes (I 3 u. ö.), ein Teil der Gottheit, und dies Bewußtsein soll ihn in seiner Freiheit von allem Äußern bestärken. Geradezu redet daher Epiktet von dem Dämon in der eigenen Brust (I 14, 12 ff.)[1]. Da die Tugend nun in dem sich Zurückziehen auf das eigene Innere liegt, dies aber das Göttliche im Menschen ist, so kann die ganze Ethik auch als ein Dienst Gottes betrachtet werden (III 22, 69, IV 7, 20). Dem Gotte zu folgen, ist das höchste Ziel (I 12, 5). Selbst Ansätze zu einem Offenbarungsglauben finden sich (I 4, 28 ff.)[2].

Der älteren Stoa gegenüber ist die Ethik Epiktets entschieden stärker mystisch beeinflußt. Sie hat aber charakteristischer Weise von den zwei Momenten, die schon jener aus der mystischen Strömung zugeflossen waren, nur das eine weitergebildet. Die Unabhängigkeit des Weisen von der Welt ist hier noch stärker betont, noch mehr religiös aufgefaßt. Dagegen findet sich der Gedanke des naturgemäßen Lebens und die damit geforderte Erkenntnis der Natur als Vorbedingung sittlichen Handelns wohl auch bei Epiktet[3], doch ist er mehr bloß aufgenommen und für sein eigenes Denken nicht mehr in erster Linie bestimmend. Daß dieser Gedanke, wenn auch zum wissenschaftlichen Denken gewandelt, letzthin auf die mystische Erkenntnis zurückging, sahen wir oben. Er verband also die ältere Stoa mit den Systemen des Aristoteles und des Epikur. Jetzt tritt er wieder mehr zurück, auf wissenschaftliche Erkenntnis

---

[1]) Über die Verwandtschaft des Menschen mit der Gottheit vgl. Bonhöffer Epiktet und die Stoa, 1890, S. 76 ff., der freilich ebd. S. 78 gegen Hirzel meint, Epiktet biete in diesen Gedanken gegenüber der älteren Stoa nichts Neues. Immerhin scheinen sie bei E. einen viel breiteren Raum einzunehmen.

[2]) Bonhöffer, Ethik des Epiktet, S. 2.

[3]) Bonhöffer ebd. S. 10. z. B. I 17, 13. Ench. 49.

legt Epiktet keinen so großen Wert[1]). Wichtiger erscheint ihm — auch dies ein Schritt zum alten Mystizismus zurück — die Erkenntnis Gottes und daraus folgend die rechte Gottesverehrung (I 12, 5 ff., Ench. 31). Immerhin steht er den überlieferten Göttervorstellungen noch recht frei gegenüber[2]).

Die Betrachtungen seines Schülers Mark Aurel zeigen im ganzen denselben Charakter. Unabhängig von der Außenwelt, frei von Affekten will auch er den Menschen. Doch ist es bei ihm mehr die Betrachtung über den ewigen Wechsel aller Dinge, die dazu führen soll (IV 43, V 23, VIII 6 u. ö.). Auch ihm ist die Seele, die so frei der Welt gegenüber steht, etwas Göttliches. Dämon wird sie sehr oft genannt (z. B. V 27). Den *νοῦς* bezeichnet er geradezu als Gott (XII 26). Daß dies Göttliche auch höhere Eingebungen in Traum und Weissagung hat, versteht sich von selbst (IX 27). Der eigentliche Zweck wird von ihm wohl noch öfter als von Epiktet darein gesetzt, dem Dämon in seinem Innern zu dienen (II 13), dem Gotte zu folgen (VII 31, III 16 u. ö.). Den Wissenschaften steht er eher ablehnend gegenüber (II 2, 3). Damit ist auch bei ihm die Form der mystischen Weisheit, welche sich in rationale, wissenschaftliche Erkenntnis gewandelt hatte, zurückgetreten. Dagegen ist der Mensch durch die Forderung der Bezwingung der Affekte jetzt so völlig von der Welt losgelöst, daß er als ein höheres Wesen in ihr steht. So drängt von dieser Seite her, von der des ursprünglich homerischen Intellektualismus, alles auf eine erneute Mystik zu. Nur noch ein Schritt ist es, und diese göttliche Seele empfängt ihre Erkenntnis nicht mehr durch rationales Denken, sondern durch unmittelbare Erleuchtung, Offenbarung. Selbst von diesem Gedanken, der völlig zur alten Mystik zurückführen würde, finden sich, wie gesagt, Andeutungen bei Epiktet.

### 6. Der Neuplatonismus.

Fanden wir in den bisherigen Systemen den im Kampfe gegen die Affekte erwachsenen Intellektualismus immer mehr zurücktreten neben dem mystischen, so setzt sich diese Entwicklung in der letzten

---

[1]) Bonhöffer ebd. S. 122 ff. Das Ziel der Philosophie ist kein theoretisches, sie soll vor allem sittlich wirken. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, 1890, S. 7 ff.

[2]) Vgl. Bonhöffer, Ethik des Epiktet, S. 75 ff.

Phase der griechischen Philosophie, im Neuplatonismus und seinen Vorläufern, aufs stärkste fort. Die allgemeinen historischen Bedingungen hierfür sind die gleichen, die überhaupt dieser letzten Periode griechischer Kultur immer deutlicher ein religiöses Gepräge verleihen. Der bedeutende Einfluß, den orientalische Religionen und Kulte in jener Zeit auf das Geistesleben der Griechen gewinnen, das erneute, stärkere Hervortreten des Pythagoreismus und seiner Geheimlehre, all das mußte auch die sittlichen Ziele immer mehr als von Gott dem Menschen vorgesteckt, ihre Kenntnis als von Gott geoffenbart, als ein religiös-mystisches Wissen erscheinen lassen.

Der Neupythagoreismus besteht in einer Erneuerung der alten Lehre des Pythagoras, mit der er eklektisch Elemente auch anderer Systeme verbindet. Der mystische Seelenglaube der Pythagoreer tritt wieder auf (Diog. Laert. VIII 31 f.) und in der ältesten hierher gehörigen Schrift, die uns Diogenes Laertius VIII 24 ff. im Auszuge mitteilt[1]), finden sich als sittliche Vorschriften schon wieder fast nur abergläubische Gedanken, die hier als Bestandteile einer Geheimlehre gegeben werden. Die Götter und Heroen sind zu ehren, und zwar jene in weißen Gewändern, diese in der zweiten Hälfte des Tages; ferner werden Waschungen, Besprengungen, ein keusches Leben, Enthaltung von gewissen Speisen gefordert (ebd. 33). Nur die Lehren über den Eid und die Freundschaft sind als sittliche Bestandteile geblieben. Es bedeutet somit diese Schrift für die Entwicklung des Intellektualismus eine völlige Rückkehr zu dem mystischen Wissen der alten Pythagoreer, und wenn wir sie auch noch nicht ganz zur eigentlichen Philosophie rechnen mögen, so ist doch klar, in welchem Sinne solche Gedankengänge die gleichzeitige, mehr wissenschaftliche Ethik beeinflussen mußten. In der Tat zeigt die eigentliche Ethik der Neupythagoreer auch sonst nicht die geringste Originalität[2]). Es sind eklektisch, besonders dem aristotelischen und stoischen Systeme entnommene Gedanken, die meist in der Richtung des homerischen Intellektualismus liegen. Die Vernunft soll die Affekte beherrschen. Auf diese Gedanken legen sie aber sichtlich weit weniger Wert, als auf gewisse religiöse Vorschriften, die in ihrem Denken einen viel

---

[1]) Vgl. Zeller III $2^4$, S. 103 ff.

[2]) Ebd. S. 155 ff.

breiteren Platz einnehmen und die Eigenart ihrer Ideen weit deutlicher zeigen. Die Frage, wie man Gott verehren soll, steht im Mittelpunkt[1]. Hier wirkt nun freilich die große sittliche Vertiefung der Weltanschauung, welche in den vorangehenden Jahrhunderten errungen war, zunächst noch aufs stärkste nach. Nur mit dem Geiste, nicht mit äußeren Gegenständen kann man Gott recht seine Verehrung beweisen, und ein tugendhaftes Leben ist das beste Opfer. Doch daneben treten alsbald jene detaillierten äußerlichen Vorschriften für die Art der eigenen Lebensführung und für den Kultus der Götter und Heroen, wie wir sie soeben in der Schrift bei Diogenes Laertius fanden. Die Mantik spielt wieder eine große Rolle, in ihr offenbart die Gottheit dem Menschen ihren Willen.

Die Neupythagoreer haben ihre sittlichen Gedanken gleichfalls nicht nur in einzelnen Vorschriften niedergelegt, sondern vor allem in dem Bilde eines idealen Weisen verkörpert. So wurde Pythagoras selbst, so Apollonius von Tyana zum philosophischen Ideale gestempelt. Für beide ist nun der Inhalt der Philosopie ganz wesentlich die richtige Gotteserkenntnis und die rechte Art der Gottesverehrung (Jambl. vit. Pyth. 137, Philostr. vit. Apoll. IV 40). Ihr ganzes Leben ist ein Gottesdienst, die Tugend ist nur ein Mittel dazu. Sie sind daher völlig der Welt abgewandt und führen ein asketisches Leben. Um sich die Reinheit des Lebens zu wahren, befolgen sie bestimmte äußere Verhaltungsmaßregeln (Porph. vit. Pyth. 34). Wenn sich ihre Seele so ganz von der äußeren Welt ablöst, so nimmt sie für ihr eigenes Gefühl und noch mehr für das ihrer Umgebung einen immer entschiedeneren mystischen Charakter an[2]. Deshalb glauben sie sich selbst wohl im Besitze einer höheren Offenbarung, und ihren Anhängern sind sie einfach die allwissenden und allmächtigen Propheten und Wundertäter. Damit ist der Inhalt des Wissens dieser Weisen wieder der ganz mystische, von Gott und Gottesverehrung. Und kund wird er ihnen nicht mehr durch wissenschaftliches Denken, sondern durch

---

[1] Vgl. besonders ein Fragment des Apollonius von Tyana bei Eusebius praep. ev. IV 13.

[2] Vgl. meinen Aufsatz über Apollonius von Tyana, Prophetie und Mythenbildung, in Hilgenfelds Zeitschrift für wiss. Theologie, Bd. 49, S. 309 ff. Leider habe ich damals die Untersuchungen über die Quellen des Philostratus von Reitzenstein, hellenistische Wundererzählungen, 1906, S. 40 ff. nicht mehr benutzen können.

unmittelbare Erleuchtung im eigenen Innern oder — sehr charakteristisch für den rein mystischen Intellektualismus — durch Mitteilung weiser Leute, denen dies geheimnisvolle Wissen aus grauer Vorzeit überliefert ist. Das ist der Zweck der Reisen des Pythagoras oder des Zuges, den Apollonius nach Indien unternimmt.

Wenn wir die sonstigen Schriftsteller dieser Zeit, welche eine Hinneigung zum Pythagoreismus zeigen, überblicken, so zeigt sich uns ganz dasselbe Bild. Sie nehmen eklektisch aus beliebigen Systemen ethische Gedanken auf, wie Plutarch im Anschluß an Aristoteles Weisheit und Einsicht unterscheidet (de virt. mor. 5, p. 443 E), die Affekte von der Vernunft auf die richtige Mitte zurückführen läßt (ebd. p. 444 B). Doch wichtiger ist ihnen allen die Religion, die rechte Gotteserkenntnis und Gottesverehrung [1]). In Weissagungen und Offenbarungen teilen die Götter dem Menschen mit, was er über sie wissen muß (Zeller, S. 208 f. zitiert die Stellen). Ähnlich steht bei Maximus von Tyrus neben einer eklektischen Ethik ein ganz mystischer Offenbarungsglaube [2]), und Numenius lehrt, daß das einzige Gut der Seele die Einsicht sei, doch ist sie ein Geschenk der Gottheit an den, der sich von allem Sinnlichen abwendet [3]).

Die Richtung auf das rein mystische Wissen mußte nun durch den Einfluß, den das Judentum in dieser Zeit auf die griechische Philosophie ausübte, bedeutend gefördert werden. War doch in der Weltanschauung der Juden der Glaube an Offenbarungen und Weissagungen aufs stärkste ausgeprägt, und ihr ganzes Leben beherrscht von äußeren Verhaltungsmaßregeln, nach denen es sich als nach gottgebotenen zu richten hatte. Also gerade jene Gedankenrichtungen, denen die griechische Philosophie aus sich selbst heraus schon zudrängte, mußten durch einen jüdischen Einschlag wesentlich gekräftigt werden. Die Verknüpfung der jüdischen Denkart mit der griechischen Philosophie ist für uns in den Werken des Philo vollzogen [4]). Er betont sehr stark den Unterschied zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, Seele und Leib. Der Leib und die Sinnlichkeit ist das unbedingte Übel, die Lust und die Affekte

---

[1]) Zeller III 2[4], S. 205 ff.

[2]) Ebd. S. 220 ff.

[3]) Ebd. S. 241.

[4]) Vgl. zum Folgenden Zeller III 2[4], S. 447 ff.



sollen daher ausgerottet werden. In nicht wenigen Gedanken folgt er auch sonst der Stoa, so in der Forderung des naturgemäßen Lebens u. a. Der Weise, der die Apathie erlangt hat, steht allem Äußeren unabhängig gegenüber. Doch scheidet sich Philo dadurch von der Stoa, daß all diese Lehren bei ihm religiös begründet sind. Nur Gott kann den Menschen von der Sinnlichkeit und den Affekten frei machen, von Gott sind uns alle Tugenden gegeben (leg. all. I 14). Daher gilt es, sich mit Gott zu verbinden, Gott nachzuahmen. Alle Tugend gründet sich auf ein Wissen, doch dessen Gegenstand ist nur Gott, die wahre Weisheit ist der Glaube. Alle Erkenntnis hat ihm nur Wert, insofern sie die Erkenntnis Gottes und Selbsterkenntnis vermittelt. Die wahre Selbsterkenntnis besteht aber in der Einsicht, daß der Mensch aus sich nichts erkennen kann, daß nur Gott die Weisheit besitzt. Daher gilt es, sich völlig von der Sinnenwelt abzuwenden, sein ganzes Denken hinzugeben an Gott. Das ist der einzige Weg zur Gotteserkenntnis und damit zur Glückseligkeit, die völlig freilich dem Menschen kaum erreichbar ist. Nur in der Ekstase kann es ihm gelingen, sich über alles niedere Sein emporzuschwingen und des Anschauens der Gottheit teilhaftig zu werden. Diese Höhe aber ist ein Mysterium, der großen Menge verschlossen und nur den Eingeweihten bekannt.

Daß bei diesen Vorläufern des eigentlichen Neuplatonismus der mystische Intellektualismus immer stärker überwiegt, springt in die Augen. Gedanken, welche dem homerischen entstammen, stehen wohl noch daneben, aber sie sind mehr bloß herübergenommen aus anderen Systemen, bestimmen nicht so entscheidend das Denken dieser Männer. Die Entwicklung des Intellektualismus auf die reine Mystik hin zeigt sich dagegen in drei Momenten. Einmal ist die menschliche Seele, gerade wie bei den späteren Stoikern, so unabhängig und als ein höheres Wesen der Welt gegenübergestellt, daß sie einer mystischen Offenbarung fähig erscheint, und ihr in der Tat bei den Neupythagoreern und Philo ihr bestes Wissen unmittelbar von Gott mitgeteilt wird. In dieser Abwendung von der Welt wirkt aber neben vielen anderen Motiven latent doch auch noch der homerische Intellektualismus nach. Die Welt ist ja die Welt der Sinne, der Lust, mit einem Wort der Affekte, und sie soll überwunden werden durch die Erkenntnis, das Schauen des Göttlichen. Damit hat sich ein Rest

auch dieses Intellektualismus in den mystischen gerettet. Das zweite Moment führt den Intellektualismus nun aber über den Gedankenkreis der Stoiker noch entschiedener hinaus. Der Inhalt des Wissens ist wieder fast ausschließlich ein religiöser. Alle Tugend des Menschen zielt auf Gott; um ihn richtig zu verehren, muß er eine Menge Vorschriften befolgen, die an sich nichts mit Sittlichkeit zu tun haben. Damit ist auch der Inhalt des ethischen Wissens im wesentlichen wieder auf den Standpunkt der alten Pythagoreer zurückgeführt. Das dritte Moment endlich scheint hier fast zum ersten Male aufzutreten. Es besteht in dem Werte, der auf die Gotteserkenntnis als solche gelegt wird, unabhängig von allen daraus etwa resultierenden Forderungen für das Handeln des Menschen. Das reine Wissen von Gott, das Schauen des Göttlichen in der Ekstase ist das höchste Ziel. Damit liegt der Inhalt des mystischen Wissens nicht mehr in bestimmten Vorschriften, sittlichen oder rein abergläubischen, die dem Menschen von Gott geoffenbart sind, damit er ihn richtig verehre; der Inhalt des Wissens ist vielmehr nur das Wissen selbst, die Erkenntnis vom Wesen Gottes, ein unmittelbares Schauen des Göttlichen.

Der Hauptvertreter des eigentlichen Neuplatonismus, Plotin, faßt all diese Richtungen unter stärkerem Einfluß auch der älteren ethischen Spekulation noch einmal zu einem großen Systeme zusammen, dem letzten wirklich originalen der griechischen Philosophie [1]. Auch ihm beginnt alle sittliche Tätigkeit mit dem Losringen der Seele vom Körper (Enn. I 2, 3), denn die Seele ist nur schlecht, soweit sie am Körper teil hat (I 8, 4). Ganz mit stoischen Farben malt Plotin die Unabhängigkeit des Weisen von allem Äußeren (I 4, 4). Alle höhere Tugend kann daher nur in einem Abwenden der Seele vom Körper bestehen. Doch Plotin ist weitsehend genug, daneben auch anderen, freilich niedrigeren Tugenden eine Stelle zu lassen. So stehen auf der Stufenfolge seiner Tugendskala zu unterst die sog. politischen (I 2, 1). Es sind diejenigen, welche unsere Begierden zügeln: die Einsicht, die Mannhaftigkeit, die Sophrosyne und die Gerechtigkeit. Über ihnen stehen die Tugenden, welche Plotin Reinigungen (*καθάρσεις*) nennt (I 2, 3). Durch sie soll sich der Mensch völlig von seinen Begierden reinigen, ganz sich vom Körperlichen abwenden und auf sich selbst

[1]) Über die Ethik Plotins vgl. bes. A. Richter, Neuplatonische Studien, Hft. 5, Die Ethik des Plotin, 1867 und jetzt Zeller III 2[4], S. 649 ff.

zurückziehen. Auf dieser höheren Stufe treten noch einmal die gleichen vier Tugendbegriffe auf, jetzt nur anders definiert [1]). Hier sollen sie nicht mehr nur von den Affekten befreien, sie sollen unmittelbar zur Gottähnlichkeit hinführen. Noch höher aber als diese Tugenden, die es noch immer, wenn auch nur negierend, mit dem Leiblichen zu tun haben, steht die reine Betrachtung. Sie beginnt mit den wissenschaftlichen Betätigungen, speziell der Mathematik und der Dialektik (I 3, 3 f.). Die Dialektik beschäftigt sich mit den Ideen als solchen, losgelöst von allem Irdischen. Doch der Anfang alles Denkens kann nicht aus Begriffen gewonnen, er muß dem Geiste unmittelbar vom göttlichen Nus mitgeteilt sein (V 3, 3). So steht als eine höhere Stufe über dem begrifflichen Denken dies unmittelbare Erfassen und Anschauen des Göttlichen, mit dem sich hier der menschliche Geist aufs engste berührt (I 6, 9). Und auch darüber geht Plotin noch hinaus. Ganz zu erfassen ist das Göttliche nur in der Ekstase, wo alle Bestimmtheit des Denkens aufhört. Die Seele muß sich selbst über das Denken erheben, liegt doch auch das Urwesen jenseits alles Denkens (VI 7, 35). Es ist kein Wissen mehr, sondern ein völliges Hinüberfließen in das Absolute; es ist kein Schauen mehr, der Mensch wird selber zu Gott (VI 9, 10ff). Zu diesem Einswerden mit Gott kommt die Seele durch gänzliches Abwenden von der Außenwelt. Wenn sie sich ganz auf sich zurückzieht, dann ist dieser Zustand plötzlich und ungewollt da (V 5, 7 f) [2]).

Sicherlich ist auch der Intellektualismus Plotins, wie der der ganzen Zeit, wesentlich mystisch bestimmt. Doch überragt Plotin jene Vorläufer des Neuplatonismus weit an Originalität wie an Tiefe der Spekulation. Und so ist es ihm gelungen, noch einmal in einer großen Synthese die wesentlichsten Elemente des Intellektualismus zusammenzufassen. Bei den politischen Tugenden, welche in der Mäßigung der Leidenschaften bestehen, herrscht durchaus der homerische Intellektualismus. Freilich sind auch diese, weil sie die Abwendung vom Körperlichen wenigstens vorbereiten sollen, mit dem Mystischen schon in eine gewisse Beziehung gesetzt. Den Übergang zu diesen bilden die kathartischen Tugenden; die Leidenschaften

---

[1]) Ziegler, Ethik der Griechen und Römer, S. 233.

[2]) Weitere Belege s. bei Zeller in den Anmerkungen.

sollen völlig ausgerottet werden, und der Weise sich gänzlich auf sich selbst zurückziehen. Dieses Stadium bezeichnet jenen Mittelzustand zwischen beiden Richtungen, wie ihn besonders die spätere Stoa ausgebildet hat. Die Bezwingung der Affekte ist eigentlich noch im Sinne der homerischen Denkart, sie wird aber soweit geführt, daß der Weise als ein Fremder in der Welt steht und dadurch sich wieder dem Mystiker nähert. Die nächst höhere Stufe nehmen die Wissenschaften ein, die zur begrifflichen Erkenntnis der Ideen führen sollen. Auch die wissenschaftliche Erkenntnis fanden wir, wenn auch in einer durch Plato und Aristoteles gewandelten, rationalisierten Form, letzthin zurückgehen auf das mystische Wissen. Seit der jüngeren Stoa aber trat sie zurück. Hier in diesem großen Systeme des Intellektualismus hat auch sie ihre Stelle. Aber wie einst Plato durch seine Lehre von der Wiedererinnerung das wissenschaftliche Denken an das mystische Wissen anknüpfte, so erfolgt nun bei Plotin die Rückverwandlung der durch eigenes Denken gefundenen Erkenntnis in geoffenbartes Wissen. Der Anfang des begrifflichen Denkens muß dem menschlichen Geiste unmittelbar vom Göttlichen mitgeteilt sein; und dies unmittelbare, nun rein mystische Anschauen Gottes steht als höhere Stufe über der Dialektik. Der Inhalt dieses Wissens aber ist, wie öfter auch schon bei den Neupythagoreern und bei Philo, nur Gott selber, das Wissen als solches ist Selbstzweck. War etwa einem Aristoteles das wissenschaftliche Erkennen als solches die höchste Betätigung des menschlichen Geistes, so ist das hier übertragen auch auf den Gegenstand des mystischen Wissens. Nicht mehr phantastische Tatsachen oder abergläubische Vorschriften werden dem Mystiker von Gott offenbart. Von solchen Gedanken ist das System des Plotin fast ganz frei, mag er auch Magie und Weissagung einen gewissen Wert beimessen. Die intellektuelle Begeisterung des Griechen feiert gerade in seinem Systeme noch einmal ihre höchsten Triumphe. Das Wissen als solches, das Wissen von Gott gegeben und auf Gott sich beziehend ist der höchste Besitz des Menschen. Und doch noch nicht der höchste: denn über ihm steht das letzte Stadium, das der Ekstase, das freilich kaum noch hierher gerechnet werden darf. Denn dieser Zustand ist kein Wissen mehr, sondern ein unmittelbares Besitzen, ein völliges Hinüberfließen des menschlichen Geistes in das Absolute. Erst hier ist der Mensch

eigentlich im Besitze Gottes, alles Vorangehende sind nur Wege und Treppen dort hinauf. Weil aber die Ekstase nur selten und nur wenigen Menschen zu teil wird, so ist damit Gott in immer weitere Weltenferne gerückt. Alles menschliche Handeln und Denken zielt wohl auf ihn hin, aber zu erreichen vermag es ihn kaum mehr.

Der Schüler des Plotin, Porphyrius, schließt sich im ganzen der Lehre seines Meisters an. Auch er unterscheidet vier Stufen der Tugenden: die unterste soll zur Mäßigung der Affekte führen; die zweite, reinigende, sie völlig ausrotten, so daß sich der Mensch hier ganz vom Sinnlichen ablöst, ein Zustand, der in der Apathie vollendet ist. Dann folgen die Tugenden der Theorie, wo sich die Seele dem Nus zuwendet, und endlich die sog. paradigmatischen, die dem Nus als solchem zukommen, wo sich der menschliche Geist unmittelbar mit dem göttlichen berührt[1]). Auch von der Ekstase weiß Porphyrius, doch hat er selbst sie nur einmal erlebt (vit. Plot. 23), während Plotin in der Zeit, da er ihn kannte, nicht weniger als viermal sich zu diesem höchsten Zustand aufschwang (ebd.). Porphyrius selbst legt nun auf die kathartische Stufe, auf die völlige Ablösung vom Irdischen in der Apathie, den größten Wert. Über sie handelt er zumeist, auf sie bezieht sich die Mehrzahl seiner Vorschriften[2]). Doch darf man darum nicht meinen, der homerische Intellektualismus habe bei ihm gegenüber der Philosophie Plotins wieder eine Verstärkung erfahren. Der Schwerpunkt liegt auch hier weniger in der Bekämpfung der Affekte, als in dem Losringen vom Irdischen, das dadurch erreicht werden soll. Dies geht deutlich daraus hervor, daß nicht wenige jener Vorschriften mit den Affekten kaum noch etwas zu tun haben. Ist doch eines der wichtigsten Gebote für diese Stufe die Enthaltung von Fleischnahrung, der Porphyrius eine ganze Schrift gewidmet hat. So zeigt auch dieses Stadium der Apathie kaum noch Züge des homerischen Intellektualismus, sondern geht wesentlich in dem Streben nach dem mystisch-pythagoreischen Ideale auf. Dringen schon auf dieser Stufe wieder Vorschriften und Vorstellungen in die neuplatonische Philosophie, die man fast als abergläubische bezeichnen möchte, so ist überhaupt Porphyrius weit weniger frei von dem Aber-

---

[1]) sentent. 34 und dazu Zeller III $2^4$, S. 717 f.

[2]) Ziegler, a. a. O., S. 238.

glauben seiner Zeit, als noch Plotin es war. Die Ekstase, dieses höchste Stadium, in dem Gott allein ganz ergriffen werden könne, war für ihn schon kaum mehr erreichbar. Und in je weitere Ferne Gott von der Welt abrückte, so daß ihn der Mensch kaum noch erfassen konnte, um so größere Bedeutung mußten die niederen dämonischen Wesen und der mit ihnen zusammenhängende Aberglaube gewinnen, durch die sich der Mensch doch wenigstens der Gottheit nähern konnte, da ganz sie zu schauen ihm versagt blieb. So spielen denn die Dämonen und allerhand Aberglaube, der dem Menschen zu wissen gut ist, damit er sich die Dämonen günstig stimme oder schädliche banne, in der Philosophie des Porphyrius schon eine beträchtliche Rolle[1]). Damit beginnt der mystische Intellektualismus wieder zu jenem rein abergläubischen Zustand hinabzusinken, von dem er einstmals ausgegangen war.

Dieser Prozeß ist in Jamblichus noch weiter vorgeschritten; bei ihm wird die Philosophie geradezu zur Theologie. Mit einer Fülle dämonischer Wesen denkt er sich die Welt bevölkert und legt auf Mantik und Thëurgie daher den höchsten Wert. Diese mehr noch wie bei seinen Vorgängern hervortretende religiöse Bestimmtheit des Denkens macht sich bei ihm auch in der Tugendlehre geltend, obwohl er sich hier im allgemeinen seinem Lehrer Porphyrius anschließt[2]). Er unterscheidet mit diesem zunächst die gleichen vier Klassen von Tugenden; und auch hier spielt die zweite Stufe, die der Reinigung der Seele von aller körperlichen Befleckung, die größte Rolle. Sind aber schon dem Porphyrius dabei neben der Bezwingung der Affekte die Befolgung bestimmter, pythagoreischer Lebensregeln fast wichtiger, so ist bei Jamblichus der Gedanke an die Affekte in den spitzfindigen Unterscheidungen, die er für dies Stadium macht, beinahe ganz verschwunden. Dagegen bedarf der Mensch zu dieser Reinigung der Hilfe der Götter und Heroen, die ihn durch Eingebungen unterstützen[3]). Und wie man sich nach der Vorstellung des Jamblichus dieser wert machen soll, zeigt deutlich das Idealbild, das er selbst von Pythagoras entworfen hat. Ganz wesentlich ist es

---

[1]) Vgl. darüber Zeller a. a. O. S. 726 ff.

[2]) Vgl. Zeller a. a. O. S. 769 f.

[3]) Stob. ecl. I, p. 454, 10 ff. W.

das Einhalten der mehr oder minder abergläubischen Vorschriften des Pythagoreismus, durch die der Mensch sich die Reinheit erwirbt und erhält[1]). Über dieser Stufe stehen, wie bei Porphyrius, die theoretischen und paradigmatischen Tugenden. Als Letztes aber folgt nicht die Ekstase, wie bei Plotin; konnte sich doch schon Porphyrius kaum noch zu ihr aufschwingen. Dem Jamblichus ist das göttliche Wesen in solch unerreichbare Ferne gerückt, daß es unmittelbar für die menschliche Seele nicht mehr zu erfassen ist. Darum treten hier als ein Ersatz für das nicht mehr greifbare höchste Ziel stellvertretend niedere, phantastisch-abergläubische Vorstellungen ein. Denn sie müssen den Inhalt der höchsten, fünften Tugend des Jamblichus gebildet haben, um die er die Skala des Porphyrius bereichert, der priesterlichen (hieratischen) oder thëurgischen. Mögen dies auch die Definitionen, welche uns nur aus den Schriften der Späteren bekannt sind, nicht ganz deutlich erkennen lassen[2]), der Name dieser Tugend selbst kann über ihre Bedeutung keinen Zweifel aufkommen lassen. Damit ist aber das rein abergläubische Wissen von der Thëurgie und allerlei priesterlicher Geheimweisheit über die gesamte Philosophie gestellt. Dies Wissen bedeutet die höchste Betätigung des menschlichen Geistes. Der rein mystische Intellektualismus, der, ursprünglich nur abergläubisch, erst allmählich sittliches und philosophisches Wissen aus sich entwickelt hatte, triumphiert hier wieder in seiner urältesten Gestalt über alle späteren, aus ihm entstandenen Bildungen.

Die griechische Philosophie nach Jamblichus hat für uns hier kein Interesse mehr. Geht sie doch wesentlich, und vor allem in ihrem namhaftesten Vertreter, Proklus, darauf aus, die vorhandenen Gedanken zu systematisieren und weiter zu überliefern. Originelles ist nicht mehr geleistet worden, und darum haben diese Schriftsteller auch für die Entwicklung des Intellektualismus keine Bedeutung mehr. Lieber möge daher zum Schluß noch über eine Schrift gesprochen werden, welche den bei Jamblichus wieder erreichten intellektualistischen Standpunkt aufs charakteristischste ausgeprägt zeigt. Ich meine die Schrift »Von den Mysterien«, die in unserer Überlieferung, wenn auch mit Unrecht, gelegentlich dem Jamblichus selber zugeschrieben wird[3]).

---

[1]) Zeller, S. 771, Anm. 1.

[2]) Ebd. S. 770, Anm. 2.

[3]) Vgl. über sie Zeller a. a. O. S. 774 ff.

Auch diese Schrift läßt die Welt von einer Unsumme dämonischer Wesen bevölkert sein. Wodurch sich die Erscheinungen der Götter, der Engel, der Dämonen voneinander unterscheiden, wie die Wirkungen ihrer Erscheinungen, wird ausführlich untersucht. Nicht das Denken, wie Plotin und Porphyrius noch lehrten, verknüpft den Menschen mit dieser so reich gegliederten, höheren Welt, sondern gewisse geheimnisvolle Werke und Zeichen (II 11). Diese sind so zauberhaft, daß sie selbst dann wirken, wenn der Ausübende sich ihrer Bedeutung nicht bewußt ist. Darum verteidigt der Verfasser alle Bestandteile des hergebrachten Kultus, Weissagung, Opfer und Thëurgie, selbst völlig sinnlose oder unsittliche Gebräuche. Die thëurgische Kunst lehrt die Stoffe kennen, welche jedem Gotte verwandt sind, und durch die man mit ihm in Verbindung treten kann (V 23). Solche Geheimnisse kann der Mensch aber nicht aus sich wissen, nur durch göttliche Offenbarung können sie ihm bekannt geworden sein. Die Götter haben die Gebetsformeln, die Kultushandlungen und die Thëurgie dem Menschen mitgeteilt. Daher stehen die Priester und Thëurgen, welche im Besitze dieses geheimnisvollen Wissens sind, hoch über den Philosophen (z. B. II 11). In dieser Schrift hat sich der Kreislauf der Entwicklung ganz vollendet. Das Wissen ist wieder völlig vorsittlich und bezieht sich nur auf phantastische Tatsachen und abergläubische Bräuche. Von den Göttern ist es offenbart und besitzt so eine Heiligkeit, die höher ist als alles menschliche Denken. Der Weise ist wieder der Priester, dem die Geheimlehre bekannt ist, wie er es schon im Anfange der Entwicklung gewesen war.

---

Am Ende des ersten Kapitels wurde darauf hingewiesen, daß der mystische Weise von Anfang an eine Ausnahmestellung einnimmt. Er wird am höchsten verehrt und alle andern von ihrer Umgebung bewunderten Persönlichkeiten nehmen daher, wenn sich diese Bewunderung bis zu einer gewissen Höhe steigert, leicht gleichfalls seine Züge an. Dieses schon in dem Allgemeinbewußtsein der Griechen ausgeprägte Verhältnis findet nun auch in der wissenschaftlichen Ethik seinen deutlichen Ausdruck. In fast allen ethischen Systemen hat die Weisheit, die sich freilich aus der mystischen zur wissenschaftlichen entwickelt, ohne doch den ihr von ihrem Ursprung her an-

haftenden Gefühlscharakter ganz zu verlieren, die oberste Stelle inne. Die übrigen, niedrigeren sittlichen Ideale stehen mit ihr in engster Beziehung; wird doch zumeist angenommen, daß derjenige, welcher im Besitze jener höchsten Weisheit ist, auch die Forderungen der verständigen Besonnenheit wie der praktischen Tüchtigkeit am besten erfüllen wird. So führen auch hier diese tieferen Stufen schon überall zu jener höchsten hin.

Konnten wir oben schon in der vorwissenschaftlichen Ethik mancherlei Wechselwirkungen des homerischen und des mystischen Intellektualismus, zumal in der Tragödie, nachweisen, während der praktische mehr abseits stand und überhaupt eine geringere Rolle spielte, so stimmen auch damit die Verhältnisse der wissenschaftlichen Ethik vollkommen überein. Der praktische Intellektualismus ist in den Anfängen der wissenschaftlichen Ethik für das Denken der Sophisten und des Sokrates absolut bestimmend. Nachdem er aber einmal durch die immer tiefer dringende Fragestellung des Sokrates und die sich anschließenden Erörterungen Platos in seinen frühesten Dialogen wissenschaftlich überwunden war, hat er keine größere Rolle mehr gespielt. Wohl haben ihm Plato und Aristoteles in ihren umfassenden Systemen einen Platz frei gelassen, doch muß er sich dabei ganz nach der sonst bei diesen Philosophen herrschenden Denkweise richten. Vorübergehend scheint er noch einmal in der stoischen Ethik etwas mehr hervorgetreten zu sein. Im übrigen liegt die gesamte Entwicklung des Intellektualismus der wissenschaftlichen Ethik in der Wechselwirkung des mystischen und des homerischen Gedankenkreises beschlossen. Verkörperte doch für das Empfinden der späteren Generationen schon der Archeget aller Ethik, Sokrates, in seiner Persönlichkeit die Ideale des Besonnenen und des Weisen in höchster Vollkommenheit.

Bei der führenden Rolle, die überall dem mystischen Intellektualismus zufällt, kann jene Entwicklung auch rein als Ausgestaltung dieser einen Gedankenrichtung betrachtet werden, in die allmählich und zunächst in immer stärkerem Maße die Ideen des homerischen Intellektualismus eindringen, um von dem mystischen beherrscht und schließlich wieder völlig aufgesogen zu werden. Schon Plato führt im Beginn seiner Laufbahn den sokratischen, praktischen Tugendbegriff unmittelbar in den wissenschaftlichen über; und diesen knüpft

er durch die geniale Konzeption der Wiedererinnerung direkt an den mystischen Gedankenkreis an. Durch diese höchst folgenreiche Überführung des mystischen Wissens in das wissenschaftliche Forschen ist nun aber ohne weiteres die Brücke geschlagen zu der besonnenen Klugheit. Beide beruhen jetzt auf durchaus ähnlichen, logischen Gedankenprozessen. Dies enge Verhältnis drückt sich in dem platonischen Systeme dadurch aus, daß die Weisheit es ist, die die Affekte zügeln und regeln soll, die also völlig mit der klugen Erwägung des Besonnenen zusammengeflossen ist.

Bei Aristoteles stehen beide Gedankenkreise relativ am unabhängigsten nebeneinander. In seiner Ethik, die mehr dem realen Leben zugewandt ist, herrscht der homerische Intellektualismus fast ausschließlich. Daneben steht abgesondert die theoretische Weisheit, die hier nun rein in der wissenschaftlichen Erkenntnis aufgeht. Die Gleichheit der Gedankenoperation, welche sie mit der klugen Erwägung, die der Regelung der Affekte dient, verbindet, wird auch von ihm in der Definition des Verstandes (*νοῦς*), der zu beiden nötig ist, anerkannt. Fast noch vollständiger wird das System des Epikur von dem homerischen Intellektualismus bestimmt. Seine Ethik ist ganz davon getragen, und selbst der Zweck der Wissenschaft ist kaum noch ein theoretischer, soll sie doch gleichfalls in erster Linie der Befreiung von unnötigen Affekten dienen. Aber in der Schilderung des Weisen, der trotz aller Genußfreudigkeit doch in etwas fremd der Welt gegenübersteht und sich im Innersten unabhängig von ihr zu halten vermag, drängen sich leise Züge von dem Bilde des mystischen Weisen, der mitten in der irdischen Welt eine höhere in sich trägt, wieder hervor.

Diese bei Epikur nur noch in geringen Ansätzen vorhandenen Züge ergreifen von da an immer stärker die gesamte griechische Ethik; der homerische Intellektualismus wird immer vollständiger von dem mystischen aufgesogen. Die Philosophie der Stoa geht zunächst, ganz wie Epikur, von der Überwindung der Affekte aus. Aber schon in der Forderung, sich nach der Natur zu richten und diese daher zu erkennen, wirkt in ihrer Wandlung in die wissenschaftliche Form die mystische Gedankenrichtung fort. Vor allem aber verlangen die Stoiker eine Ausrottung der Affekte, die weit über das von Epikur dem Menschen gesteckte Ziel hinausgeht. Damit und in ihrer sonstigen Schilderung des Weisen löst sich dieser innerlich so sehr von

der Welt los, daß immer entschiedener mystische Gefühlsqualitäten in das System eindringen. Nach einem vorübergehenden Einfluß der peripatetischen Philosophie auf die Ethik der mittleren Stoa, kehrt die jüngere im ganzen wieder zur älteren Lehre zurück. Nur spielt bei ihr die Forderung der Naturerkenntnis eine geringere Rolle. Dagegen berührt sich, gefördert durch die mystischen Lehren über die Seele, welche die mittlere Stoa ausgebildet hatte, jetzt die Schilderung des Weisen noch weit näher mit dem Bilde des alten Mystikers. Die Seele erscheint als ein höheres, göttliches Wesen, die schon um deswillen, nicht nur durch die Ausrottung der Affekte, als ein Fremdes in die irdische Welt eintritt. Selbst Andeutungen der Lehre, daß die Seele um ihrer göttlichen Natur willen von Gott unmittelbarer Erleuchtung teilhaftig wird, finden sich schon bei Epiktet.

Die letzte Phase der griechischen Philosophie wird nun in noch verstärktem Grade von mystischen Ideen bestimmt. Die Zeit wird immer abergläubischer, fremde Religionen gewinnen einen erhöhten Einfluß. In diesen Kreisen wird daher die Ablösung des Menschen von der Welt, die überweltliche Natur der Seele noch weit mehr betont als von der jüngeren Stoa. Darum ist die Seele höherer Offenbarung fähig. Und der Inhalt dieses Wissens ist kaum noch philosophisch oder ethisch, sondern wieder wesentlich religiös. Unter diesen Einflüssen steht der Neuplatonismus. Plotin faßt alle Richtungen noch einmal zusammen, doch ist auch ihm in der Lehre von den Affekten die Loslösung von der Welt und somit die mystische Auffassung wichtiger als die menschlich-kluge Besonnenheit. Die Wissenschaft läßt er gelten, wenn auch ihr Objekt wieder nur das Göttliche ist. Und höher als all diese Tugenden steht ihm doch die völlig überirdische Erleuchtung des menschlichen Geistes durch den göttlichen, oder gar ihre absolute Vereinigung jenseits alles Denkens in der Ekstase. Rückt aber Gott damit in immer unermeßlichere Weltenferne, so scheint er den Schülern Plotins auf diesem Wege kaum mehr erreichbar. Sie suchen daher nach einem Ersatz, der auch ihnen die Vereinigung mit dem Göttlichen noch möglich erscheinen läßt. Und da greifen sie immer entschiedener auf die rein abergläubischen Vorstellungen und Bräuche zurück, die schon das Denken des primitiven Mystikers erfüllten. Eine nach abergläubischen Gedanken geregelte Lebensweise, nicht mehr der Kampf

gegen die Affekte, soll jetzt vor allem zur Freiheit der Seele von der Welt führen. Und die höchste Erkenntnis des Göttlichen besitzt nicht mehr der Philosoph, sondern der zauberkundige, weise Mann, dem die Götter selber sein geheimnisvolles Wissen mitgeteilt haben. Aus ihm hatte sich einst der Philosoph, der Gelehrte entwickelt, und dieser hatte die mystische Weisheit ganz erfüllt mit menschlicher Klugheit und menschlichem Denken, das in der Wissenschaft, wie im praktischen Leben sich betätigte. Aber der Zauberer hatte das zähere Leben. Als all jene Sprossen, die einst sein Stamm hervorgetrieben hatte, verblüht sind, behauptet er selbst noch immer sein Recht, und die späten Geschlechter zollen ihm keine geringere Verehrung, als ihre Ahnen einst in grauer Vorzeit.

---

# Namenverzeichnis.



Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

